

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)



**LA VERDAD Y LA ESENCIA EN EDMUND
HUSSERL Y EN XAVIER ZUBIRI.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Víctor Manuel Tirado San Juan

Bajo la dirección de los doctores

Philibert Secretan
Miguel García-Baró López

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-248-8

© Víctor Manuel Tirado San Juan, 1994

Victor Manuel Tirado San Juan

LA VERDAD Y LA ESENCIA EN EDMUND HUSSERL Y EN XAVIER ZUBIRI

Tesis Doctoral

Dirigida por Philibert Secretan y Miguel García-Baró López

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Sección de Filosofía

Departamento de Filosofía I (Metafísica y Teoría del Conocimiento)

Marzo de 1994

PROLOGO

La presente investigación es el resultado de más de seis años de trabajo inspirado por una inquietud puramente filosófica: desconstruir la experiencia en la que nace la reflexión y en la que se constituye el sentido de lo que es para nosotros -en este caso para mí- el mundo, la realidad. Me anima, pues, la actitud de la filosofía como arqueología que busca el sentido último del ser -de la realidad, en términos de Zubiri-; late en mi trabajo esa inquietud que en mí despierta la realidad intelectivamente sentida que anuncia enigmática y direccionalmente la fundamentalidad de la realidad. En última instancia he pretendido llevar a cabo un ejercicio de pura voluntad de verdad, de filosofía primera.

En la medida en que considero a Edmund Husserl y a Xavier Zubiri dos importantísimos exponentes de este ejercicio de la radicalidad sapiencial -tan seriamente tocada en una sociedad que cada día sucumbe un poco más

Prólogo

a las oscuridades de la conciencia instrumental y a las veleidades de una conciencia práctica que yerra la senda de la plenitud, del verdadero sentido del poder de lo real-, el estudio y la contrastación sistemática de estas dos soberbias aventuras del pensar me ofrecía la extraordinaria oportunidad de intentar la tarea descrita.

Esta investigación no pretende, pues, ser una mera comparación de dos filosofías, sino que, a la par se siente una búsqueda personal de la verdad, aunque apoyada, sin duda, en la guía de tan extraordinarios maestros. Hay, al final, una cierta decantación por las soluciones de Zubiri, pero he de advertir que no las siento como definitivas, pues considero viables ciertas posibilidades importantísimas en la opción idealista, posibilidades que en este momento no estoy en condiciones de revisar.

Muy escuetamente, el itinerario de mi investigación ha sido el siguiente. Para comprender qué es lo que Husserl entiende por esencia se hacía imprescindible aclarar definitivamente cuál es el sentido que la realidad, tal y como la entiende el hombre de la calle en su actitud natural, acaba tomando en el marco del idealismo transcendental fenomenológico. Pero como a la realidad accedemos en una determinada clase de vivencias intencionales, este problema era indisociable del problema del conocimiento en su sentido más originario. El mismo entramado se repite en Zubiri; de aquí el título del trabajo.

Ahora bien, a pesar de la ya larga historia del movimiento fenomenológico y de los miles de libros consagrados al estudio de la obra de Husserl, no puede decirse que reine el consenso en lo que a la interpretación del sentido de su posición idealista se refiere -así, como

Prólogo

ejemplo, la incapacidad aparentemente congénita de los filósofos anglosajones para tomarse verdaderamente en serio la actitud idealista de Husserl, como si su tradicional pragmatismo les hiciera muy difícil entender esta posición teórica-. Es esta la razón de que me decidiera a hacer una revisión diacrónica de la génesis intelectual del idealismo fenomenológico desde la *Filosofía de la Aritmética* hasta las últimas posiciones del pensador moravo. En Zubiri en cambio, el hecho de que el importantísimo tríptico sobre la inteligencia sea una creación de la plena madurez del filósofo hacía innecesario similar planteamiento.

A mi juicio, hay dos interpretaciones problemáticas del idealismo fenomenológico. Para la una, éste consistiría en la radical desustancialización de la realidad, incluida la del yo para quién ésta se daría. Para la otra, el idealismo sería el resultado de una magna absolutización del yo frente a todo lo no-yo (también, pues, frente a los demás yoes).

Esta segunda interpretación es especialmente problemática desde el momento en que Husserl reconoce sin paliativos el carácter impositivo de los contenidos de la experiencia ya en sus estadios más originarios. La espontaneidad del yo se halla *ab initio* constreñida por una poderosidad primordial que la descripción constata en la pasividad de la experiencia. Sin embargo, esta alteridad insoslayable que se impone al yo significando su esencial finitud sigue recibiendo en Husserl -tal es mi opinión- una interpretación inequívocamente idealista. ¿Qué quiere decir esto? Aunque esta limitación o finitud del yo acuse una alteridad insoslayable, no lo hace -como en mi opinión ocurre en el realismo zubiriano- mediatamente a través

Prólogo

de una realidad mundana o mundanal que es algo más que puro correlato noemático -por mucho que sea *necesario* correlato noemático-. La remisión al fundamento -correlato necesario de la limitación del yo, que se ve constreñido por 'algo otro' que en la experiencia se le impone- sólo puede ser en el idealismo remisión directa de mi mónada a la mónada absoluta -como aquella alteridad radical que daría razón del determinado curso de mi experiencia-, y no remisión mediada por las realidades también finitas del mundo, como vehículos de esa alteridad radical (mi propia realidad corporal sería ya una mediación, algo que no es puro yo, aunque sea el sustento profundo del yo, de manera que la impositividad que me limita residiría incluso en mí). En última instancia, creo que la metafísica realista de Zubiri exige una ontología más compleja: la realidad no es meramente la comunidad de las mónadas, sino que entremedias está la realidad de lo puramente material y de los seres vivos como realidades estrictas y no como meros noemas.

El mérito de Zubiri es, pues, haber intentado restablecer esta ontología realista tomándose verdaderamente en serio el afán moderno de radicalidad, la pretensión absolutamente decidida de construir un saber al margen de todo prejuicio. Es importante recalcar, sin embargo, que esto no implica la necesidad de que la filosofía primera sea exclusivamente ciencia puramente descriptiva. La pura descripción puede sustentar hipótesis y hasta teorías metafísicas. ¿Por qué no? Bastará para que sean legítimas con que den correcta cuenta de los puros datos descriptivos y con que el metafísico tenga clara conciencia de que son precisamente eso: hipótesis o teorías.

Prólogo

Por haber realizado esta empresa bajo estos postulados me atrevo a calificar a Zubiri de fenomenólogo. Por haber rechazado a la postre algunos lugares comunes de la modernidad (incluido Husserl), considero correcto calificarle de posmoderno. Mas un posmoderno peculiar que no se deja tragar por el remolino escéptico, ni se hace copartícipe bajo ninguna ambigüedad de la legión de enterradores de la metafísica. Vivito y coleando se palpa este ahora denostado quehacer en su discurso, tan inquieto como otrora por la enigmaticidad de lo real.

El verdadero pensamiento zubiriano -a excepción de pequeños círculos, como es el caso, naturalmente, del Seminario Xavier Zubiri- sigue siendo en gran medida desconocido entre nosotros. Es por esta razón por lo que he creído conveniente reconstruir su pensamiento noológico y metafísico como un todo, de manera que la discusión con Husserl se hiciera desde la plena comprensión de sus tesis (que lo haya conseguido, es cuestión aparte).

Naturalmente, y en la línea de lo que acabo de decir, en la medida que el 'logos' y la 'razón' son en la filosofía de Zubiri modalidades ulteriores de verdad, no podía soslayar su tratamiento -tanto más en el caso de la razón, ya que para Zubiri ésta es precisamente la modalidad intelectual orientada a la búsqueda de la 'esencia física' de las cosas-.

No quiero concluir este prólogo sin dar las gracias a quienes me han ayudado en esta tarea. En primer lugar a Miguel García-Baró, a quien considero mi maestro; a Philiber Secretan que me acogió con entusiasmo en Suiza: él inspiró la senda a seguir; finalmente al Seminario X. Zubiri que me acogió en su empresa y me enseñó tantas cosas.

Las Rozas, 3 de marzo de 1994

A Helena, a Andrés y a
Victoria, cuyas vidas
han discurrido para-
lelas a las vivencias
aquí plasmadas y se
han visto, sabiéndolo o
sin saberlo, de una u
otra manera, afectadas
por ellas.

- Las siglas con que en las citas abrevio las obras de Husserl y de Zubiri se encuentran transcritas en la bibliografía final.
- El signo "*" adherido a una nota indica que en dicha nota hay contenido informativo y no sólo especificaciones bibliográficas.

INDICE ANALITICO

	pág.
- Prólogo.....	i- v
- SECCION PRIMERA: La verdad y la esencia en Husserl y Zubiri.	
Cap. 1: Filosofía de la Aritmética.....	1
Apéndice 1.....	22
Notas al capítulo 1.....	25
Cap. 2: Análisis de los <i>Estudios Psicológicos para una Lógica elemental</i>	30
Notas al capítulo 2.....	37
Cap. 3: La verdad y la esencia en las <i>Logische Untersuchungen</i> ..	39
Introducción.....	39
Apartado 1: Los <i>Prolegómenos a la Lógica pura</i>	41
Apéndice 2.....	62
Apartado 2: Expresión, conocimiento y esencia. Análisis de la primera Investigación lógica.....	70
Apartado 3: Especies ideales.....	82
§1 Universalidad y esencia.....	82
§2 Teorías modernas de la abstracción y su crítica.....	89
Apartado 4: Mereología: todos y partes. Noción de fundamentación. Esencias materiales y esencias formales. Esencias vagas y esencias exactas....	96
Apartado 5: Estructura y naturaleza de la conciencia según el análisis fenomenológico puramente descriptivo.....	106
Notas al capítulo 3.....	125
Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia. Conocimiento sensible y conocimiento intelectual.....	137
§1 El lugar de las significaciones.....	139
§2 La síntesis cognoscitiva.....	140
§3 Precisiones terminológicas en torno a la plenitud cognoscitiva.....	145
§4 Percepción pura y esencia. Naturaleza de las significaciones.....	148
§5 Intuición categorial.....	154
Notas al capítulo 4.....	163

Indice Analítico

Cap. 5: La verdad y la esencia en la obra madura de Husserl. La Cuestión del idealismo.....	165
Apartado 1: Las <i>Ideas para una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica</i>	167
§1 Sobre la esencia.....	167
Anejo a este parágrafo 1º: La teoría de la esencia en el marco de la fenomenología realista u ontologista: Jean Hering; Roman Ingarden.....	171
A) Jean Hering.....	171
B) Roman Ingarden.....	177
§2 <i>εποχή</i> fenomenológica. El acceso a la ciencia sin supuestos irreflexionados así como a la región funda- mental del ser. Conciencia transcendental y esencia....	182
§3 La noción de <i>noema</i> . La realidad como sentido.....	197
§4 Fenomenología de la razón. El concepto fenomenoló- gico del ser real.....	213
Apartado 2: La fenomenología y su plena madurez. Experiencia originaria.....	220
§1 La herencia de <i>Ideas</i>	220
§2 Lógica formal y transcendental.....	222
§3 Experiencia y juicio.....	226
a) Experiencia originaria.....	226
b) Esencia, idealidad, mundo de la vida. Replanteamiento de la cuestión de la experiencia originaria.....	229
c) Estructura y sentido de lo originario.....	232
d) Experiencia pasiva no-obstruida: simple aprehensión, explicación.....	237
e) Experiencia espontánea del yo. Objetividades categoriales.....	249
Notas al capítulo 5.....	254
- SECCION II: La verdad y la esencia en X. Zubiri.	
Introducción.....	265
Parte Primera: La noología o teoría zubiriana de la intelligen- cia.....	269
Cap. 1: La concepción zubiriana de la inteligencia sentiente....	269
§1 El punto de partida.....	269
§2 El punto de partida frente a la tradición. La unidad estructural del inteligir y el sentir frente al dualis- mo tradicional.....	272
§3 Análisis del proceso sentiente o del sentir.....	279
§4 Estructura formal de la aprehensión sobre la base del análisis de la aprehensión sentiente humana.....	282
§5 La intelección sentiente o aprehensión primordial de realidad.....	288
A) Sentir estímulo o puro sentir.....	289
B) Sentir intelectual o intelección sentiente.....	292
Notas al capítulo 1a.....	304

Indice Analítico

Cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente.....	308
Introducción.....	308
§1 Redefinición de la impresión de realidad.....	310
§2 Estructura de la impresión de realidad.....	315
Notas al capítulo 2a.....	331
Cap. 3: Indole esencial de la inteligencia sentiente. El proble- ma de la presencia de la cosa. La actualización.....	334
Introducción.....	334
§1 Actualidad. Actuidad.....	337
§2 La actualidad intelectual.....	339
§3 Unidad de la actualidad intelectual.....	344
§4 Coactualidad intelectual y yoidad.....	350
§5 Realidad de las cualidades sensibles. Insostenibilidad del "realismo crítico o subjetivismo ingenuo".....	367
Notas al capítulo 3a.....	376
Cap. 4: Región fronteriza entre lo metafísico y lo psicológico. La realidad en sí misma.....	380
Introducción.....	380
§1 La realidad, lo real, el ser.....	382
a. La realidad.....	382
b. Lo real.....	390
c. El ser.....	397
§2 Realidad y verdad: verdad real.....	400
§3 Modalidades intelectivas.....	408
Notas al capítulo 4a.....	411
Cap. 5: Logos sentiente o intelección dual.....	415
§1 El campo de realidad.....	415
I) Noción de campo de realidad.....	415
II) Concepto estricto de campo.....	418
III) Estructura del campo de realidad.....	419
§2 Logos sentiente. La intelección de la cosa desde el campo.....	420
I) Estructura básica del logos.....	421
II) Estructura dinámica del logos.....	428
III) Reversión, afirmación, discernimiento o juicio.....	435
IV) Formas de afirmación.....	442
V) Modos de afirmación.....	445
§3 Nueva recusación del idealismo desde la perspectiva de la evidencia.....	449
A) Concepción zubiriana de la evidencia.....	449
B) Crítica de la concepción de la evidencia de corte cartesiano. Crítica de la evidencia fenomenológica....	452
§4 La teoría de la inteligencia sentiente no es ni intui- cionismo ni racionalismo.....	454
§5 Verdad dual o verdad de la afirmación.....	456
Notas al capítulo 5a.....	474
Cap. 6: Razón sentiente y esencia.....	478
Introducción.....	478
§1 El punto de arranque de la razón.....	480

Indice Analítico

§2 La libertad creadora de la razón.....	494
§3 La verdad de la razón.....	501
Notas al capítulo 6 ₂	503
Parte 2ª: La metafísica o teoría zubiriana de la esencia.....	505
Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia.....	505
Introducción.....	505
§1 Interpretación y crítica zubiriana de la teoría husserliana de la esencia.....	510
§2 Teoría zubiriana de la esencia.....	518
A) El ámbito de lo esencial.....	520
B) La realidad esenciada. La sustantividad individual....	524
C) La esencia.....	532
Notas al capítulo 7 ₂	553
BIBLIOGRAFIA.....	558

Sección Primera.

La verdad y la esencia en Husserl.

Capítulo Primero.

Filosofía de la Aritmética.

Me ha parecido oportuno rastrear las complejas conexiones metafísicas y gnoseológicas del pensamiento de Husserl siguiendo el curso de su evolución intelectual, pues, a mi modo de ver, esto va a permitirnos una mejor y más correcta comprensión del sentido que el problema de la verdad y de la esencia toma en la fenomenología, ésta es la razón de comenzar por la *Filosofía de la Aritmética*.

Esta obra responde a un interés común a algunos pensadores de la época por comprender la naturaleza de las matemáticas, su método y su objeto.' Husserl afronta esta tarea intentando responder a una pregunta fundamental: ¿Cuál es (o cuáles son) el (los) concepto(s) fundamental(es) de la Aritmética? Frente a las diversas respuestas que se habían dado a esta

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

cuestión (para la teoría tradicional el concepto principal era el de número cardinal; para otros matemáticos como por ejemplo, W. R. Hamilton, v. Helmholtz o Kronecker, lo era el de número ordinal), se propone Husserl realizar un *análisis filosófico* exhaustivo del *concepto de número*. Este "análisis filosófico" consistirá en el intento de desentrañar reflexivamente, i.e., mediante la "conciencia interna", el *origen* de los conceptos fundamentales de la aritmética. Evidentemente, este trabajo filosófico era en gran medida, y lo veremos, la puesta en práctica de la "psicología descriptiva" de su maestro F. Brentano, fundada en la supuesta indubitabilidad de la "conciencia interna"

La concepción de Husserl en torno a la verdad y a la esencia surge y evoluciona simultáneamente a su concepción del propio método fenomenológico, o lo que es lo mismo, su ontología (y su metafísica) es inseparable de su reflexión gnoseológica. Ello se nos mostrará en el desarrollo de este estudio. Así, tal complicación se da también en la obra que nos ocupa.

Puesto que urge investigar el origen, así como el contenido, del concepto de número, es preciso también ocuparse de aquellos otros conceptos que se ven necesariamente involucrados en él: a saber, los de *multiplicidad* y *unidad*. Ya he aludido al hecho de que Husserl emprende esta investigación bajo notable influencia de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*,² obra que Brentano hace aparecer en 1874. En dicho trabajo Brentano defiende ontológicamente tres tipos de entidades: 1) las realidades transcendentales (el mundo, Dios); 2) los "fenómenos físicos" (polos intencionales de naturaleza extensa) y 3) los "fenómenos psíquicos" (caracterizados por su naturaleza *intencional*, su estar referidos a algo -polo objetivo u objeto

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

intencional-). Paralelamente a esta concepción ontológica divide el maestro en tres el ámbito de las ciencias: 1) ciencias naturales, que, bajo el presupuesto de la existencia del mundo exterior, así como de su manifestación al sujeto causalmente en la percepción externa, tratan de explicitar las leyes generales que, imperantes en tal mundo externo, dan correctamente cuenta de la sucesión de percepciones externas del sujeto. 2) La Psicología. Brentano distingue una psicología genética, que "nos alecciona sobre las leyes según las cuales aparecen y desaparecen los fenómenos psíquicos", y que se ve obligada a colaborar con la fisiología; y la psicología descriptiva, que se funda en la percepción interna -que no es observación interna-, única que no admite engaño, y que trata de determinar los elementos psíquicos últimos, así como las leyes de coexistencia y sucesión de dichos fenómenos psíquicos. En tanto que análisis de la conciencia en la evidencia de la percepción interna, la psicología descriptiva tiene un carácter fundamentador, por ejemplo, de la matemática.³ 3) metafísica o ciencia de los primeros principios.⁴

Me interesaba poner de manifiesto, aún a riesgo de incurrir en un imperfecto esquematismo, estos rasgos generalísimos del pensamiento de Brentano en su obra de más repercusión, porque precisamente la *Filosofía de la Aritmética* es en sí misma una praxis teórica que intenta seguir los pasos de la psicología descriptiva a la que acabo de aludir. Se trata de intentar captar y describir la esencia de aquellos fenómenos psíquicos que entran a formar parte de la ciencia aritmética (pues toda ciencia es, en última instancia, la actividad psíquica cognoscitiva del sujeto -comunidad de sujetos- que investiga), con la finalidad de "hacer transparentes" sus fundamentos.⁵

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

El análisis va desvelando que el *concepto de número* implica el de *unidad* y el de *multiplicidad* (tal como lo recoge ya la definición clásica de Euclides: "el número es una multiplicidad de unidades")⁶. A su vez el concepto de multiplicidad está en íntima relación con el de *conjunto*, y ambos con un tipo peculiar de conexión de los contenidos que constituyen la multiplicidad: la *conexión colectiva*.

La tarea consistirá, pues, en sacar a la luz mediante análisis lógico y psicológico la naturaleza de esta conexión que constituye el origen de los conceptos mencionados.

Husserl comienza analizando aquellos tipos de conexión que son propios de otros modos de unidad o de "todo", tales como la unidad de continuidad de la línea constituida por sus puntos componentes, o la unidad de una melodía, constituida por los diversos sonidos que la componen y se engranan entre sí, etc. En tales casos, la unidad es algo dado junto con los contenidos que la componen. ¿Ocurre, acaso, lo mismo con la unidad propia de la multiplicidad o conexión colectiva? Topamos aquí con la primera tesis en torno al origen del concepto de número que Husserl criticará.

T₁: Se trata de aquellas teorías que "limitan los conceptos a ámbitos específicos de contenidos, p. ej., al ámbito de los contenidos físicos".⁷ Este es el caso de la Escolástica (para la que el concepto de número tiene su origen en la división del continuo espacial) o el de J. St. Mill (para quién el número, como, por ejemplo, el color, designa algo físico, es un contenido abstraído de los contenidos físicos).

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Husserl recoge la crítica que ya Leibniz y Locke esbozaran contra este punto de vista, a saber: si tal tesis fuera correcta, tan sólo podrían existir multiplicidades de contenidos pertenecientes a tales ámbitos específicos, pero es obvio que podemos "construir" multiplicidades de cualesquiera contenidos. El origen, pues, del concepto de número no puede residir en ninguna abstracción llevada a cabo sobre los contenidos particulares de un determinado tipo de objetos. La conexión colectiva no será, pues, una conexión "en" los contenidos, sino una conexión *extrínseca* a ellos; será una conexión de las diversas representaciones de los diversos objetos que constituyen en cada caso la multiplicidad en cuestión. La unidad será una unidad de actos psíquicos de representación, producida además por un determinado acto psíquico "solapado": la conexión colectiva. El origen del concepto de multiplicidad y, por consiguiente, de número, habrá que buscarle, pues, en la abstracción practicada en la reflexión sobre este determinado acto psíquico coligante.⁸

Realizada así esta primera prospección del problema continúa Husserl con un examen crítico de diversas teorías en torno a la naturaleza de dicho acto psíquico unificante (conexión colectiva).

T₂: Para esta concepción, que ya no sitúa la unidad en los contenidos sino en el ámbito de lo psíquico, esta unidad de las representaciones del conjunto consiste únicamente en su pertenencia a la conciencia que las abarca.⁹

La crítica de Husserl toma dos direcciones distintas. Por un lado la descripción psicológica muestra que en toda síntesis colectiva hay

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

contenidos de la conciencia que no son tomados en consideración. Si en este momento formo el conjunto constituido por: [el Palacio Real, mi actual coche, y el número *el*, a la vez que me lo represento he estado percibiendo el papel sobre el que escribo, el sonido de fondo de los vehículos y aún otros muchos contenidos más que sería ocioso relatar. También ellos son contenidos de mi conciencia al formar el mencionado conjunto; sin embargo, no entran como elementos de dicha multiplicidad. Por otra parte, es fácil darse cuenta de que de ser cierta la tesis que nos ocupa careceríamos de toda libertad a la hora de formar conjuntos: éstos serían a cada momento la eventual totalidad de contenidos dados pasivamente a la conciencia y nada más. Muestra, empero, una sencilla reflexión, que la *espontaneidad*, guiada por el *interés*, es esencial a la hora de formar multiplicidades y de contar.¹⁰ En definitiva, sólo pertenecerán a un conjunto aquellos contenidos que siendo conscientes sean objeto de la atención. Lo que produce, pues, la unidad propia de la multiplicidad será un peculiar acto psíquico y no la conciencia en sentido general.

T₃: Según esta tesis lo que unifica las partes (contenidos) de un conjunto en la representación colectiva es 'exclusivamente' el hecho de que tales contenidos estén 'simultáneamente' presentes a la conciencia. La unidad se funda exclusivamente en la coexistencia temporal de los contenidos. El "exclusivamente" apunta precisamente a lo específico de la unidad de la multiplicidad, pues la simultaneidad de los contenidos se da en toda representación; lo peculiar en la representación colectiva está en que el único factor coligante es dicha simultaneidad.¹¹

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Para Husserl, además de sucumbir esta teoría a las mismas objeciones a que sucumbía la anterior, yerra al hacer un análisis del fenómeno de la simultaneidad no suficientemente riguroso. No distingue entre "estar los contenidos simultáneamente presentes" (representarse simultáneamente los contenidos) y "estar los contenidos presentes como simultáneos". En la percepción de una melodía los sonidos están simultáneamente presentes, más no están presentes como simultáneos; al contrario, lo están como sucediéndose temporalmente. El representarse simultáneamente los contenidos es propio de toda representación, y en cuanto a lo que pudiera ser lo peculiar de la representación colectiva: el representarse los contenidos como simultáneos, la experiencia interna muestra que esto no se cumple, pues podemos formar multiplicidades de objetos no simultáneos en este segundo sentido, como cuando pienso en el conjunto de los hitos biográficos del curso vital de un individuo.

T₄: Para esta concepción (que en la medida que considera al tiempo -como inalienable precondition psicológica, como "forma *a priori* de la sensibilidad"- la base para el surgimiento del concepto de número, es la de Kant), la conciencia sólo puede ocuparse en cada momento con un solo objeto y sólo podrá ocuparse con múltiples objetos *sucesivamente* en su transcurrir temporal. Por ello toda unidad o relación entre objetos sólo será posible como resultado de un proceso. Lo esencial de la multiplicidad es la *sucesión temporal*.¹²

Se cometen en esta concepción los siguientes errores:

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

1.- Se exagera y malinterpreta el hecho psicológico de la "estrechez de la conciencia". En uno y el mismo momento podemos ocuparnos con más de un contenido; en caso contrario no podríamos aprehender ninguna relación, pues la aprehensión de la relación presupone la de sus relatos. La tesis demostraría, pues, lo contrario de lo que pretende; no sólo no da cuenta de la conexión colectiva, sino que su verdad implicaría la imposibilidad de ésta.¹³

2.- Se supone, además, como lo peculiar del concepto de multiplicidad lo que es propio de todo concepto complejo, a saber, el ser resultado de procesos, el requerir como inevitable "precondición psicológica" la sucesión temporal (pues la conciencia es intrínsecamente temporal).¹⁴ Si se corrigiese la teoría en el sentido de postular que la conexión colectiva se caracterizaría precisamente por fundarse de modo exclusivo en la sucesión temporal, cabría objetar entonces que, de ser así, no habría diferencia ninguna entre los conceptos de multiplicidad y sucesión. En este sentido, Husserl llama la atención sobre el hecho de que no basta con atender a la sucesión temporal de contenidos para constituir a éstos en multiplicidad; de donde infiere que ésta ha de ser el rendimiento de un determinado y específico acto psíquico.¹⁵ Me importa aquí resaltar que el que la sucesividad temporal sea *requisito psicológico* imprescindible de todo concepto complejo, no se contradice con la circunstancia de que podamos referirnos a varios contenidos en un único acto de conciencia. Lo primero viene implicado por la naturaleza temporal fáctica de la conciencia; lo segundo, en cambio, es una característica de su naturaleza intencional. Por ello, el necesario carácter psíquico procesual propio de toda conexión colectiva no constituye su esencia, sino que ésta residirá en una peculiaridad de otra índole: un

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

carácter cualitativo del rendimiento intencional del acto psíquico que está a su base.¹⁶

El texto que acabo de transcribir en la nota anterior reviste para nosotros un enorme interés. En él se perfilan ya distinciones fundamentales, tanto para la ontología, como para la gnoseología husserliana. Se recalca la distinción entre *fenómeno psíquico* (una de cuyas características es la temporalidad, por lo que pertenece al ámbito de lo *fáctico*, de lo existente individualmente) y *significación lógica*, una de cuyas características, como se esclarecerá definitivamente en las *Logische Untersuchungen* es la de la *atemporalidad*, a las que en dicha obra Husserl unirá las de *especificidad* o *universalidad*. Al mismo tiempo comienza a perfilarse la separación entre las *cuestiones del origen psicológico de los conceptos* (los cuales son en su mayoría "resultado de procesos"), cuya reconstrucción será tarea de la "psicología descriptiva" (empírica), y las *cuestiones de contenido* propias de la "ontología formal", que Husserl elaborará y llevará a sus últimas consecuencias en las *Investigaciones Lógicas*.¹⁷ No digo, pues, que defienda aquí Husserl la "existencia" de las entidades ideales, ello sólo acontecerá después, pero el camino hacia tal ontología sí la encontramos ya de manera incipiente, ¿qué podría si no significar la distinción explícitamente hecha entre "*Phänomen*" y "*Bedeutung*"?

Ts: Es la tesis sostenida por F. A. Lange. Se funda, a su vez, en la tesis kantiana en torno al *espacio* como "forma *a priori* de la sensibilidad" y, consiguientemente, como fundamento de la *síntesis* perceptiva, pero que para Lange, no sólo estaría a la base de las magnitudes continuas (a la base de la geometría), sino también de las discretas, a las que

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

pertenecería el número. El concepto de número tendría su origen en la intuición espacial en la medida en que sólo en ella podemos distinguir unidades -contenidos- heterogéneas (gracias a su mutua relación espacial), y así contarlas en un nuevo acto de síntesis.¹⁸

Esta tesis es en realidad similar a la anterior, sólo que ahora la intuición que condiciona toda experiencia es la espacial y no la temporal. No obstante presenta también similitud con la teoría 1 expuesta en primer lugar, en la medida que, ligándolo al espacio, supone que se cuentan siempre objetos intuitivos como un color, un objeto material, etc. Una dirección de la crítica de Husserl toma, pues, el mismo camino que en el caso anterior: si el espacio es la forma que condiciona toda síntesis, entonces no podrá constituir la especificidad de la síntesis de la multiplicidad, la representación espacial será, a lo sumo, como en el caso del tiempo, una "precondición psicológica"; además "no solamente contamos contenidos espacialmente separados, también contamos contenidos que nada tienen que ver con el espacio, como, por ejemplo, proposiciones o virtudes. Basta, por lo demás, un breve ejercicio de percepción interna para percatarse de que "el orden y la posición espacial no juegan ningún papel a la hora de contar objetos".¹⁹ En cualquier caso, la teoría de Lange se encuadra dentro de la teoría kantiana de la síntesis; por ello la otra dirección de la crítica de Husserl a Lange se realiza a partir de la crítica a la teoría kantiana de la síntesis. El pensador de Prossnitz pone de manifiesto la ambigüedad del concepto de síntesis en Kant. Por un lado síntesis designa la actividad del sujeto de "conectar" (sintetizar, reunir, coligar) contenidos; por otro se refiere a la conexión o unidad misma como resultado del acto de sintetizar.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Se postula así, dentro de esta teoría, que toda conexión y relación es, en este sentido, un rendimiento de la actividad sintética del sujeto transcendental, con lo que no habría ningún tipo de relación que no fuera rendimiento subjetivo, que nos fuera *pasivamente* dada junto con los contenidos puestos por ella en relación. Consiguientemente el concepto de síntesis (de la que se trate en cada caso) tendrá su origen en la reflexión sobre la actividad sintética. Husserl pone de manifiesto el error de considerar que toda relación sea un rendimiento de una actividad intelectual, aunque, sin embargo, como ya he apuntado anteriormente, sea éste el caso de la conexión colectiva en opinión del creador de la Fenomenología.²⁰

Lange se separa empero de Kant en dos aspectos. Se separa al no aceptar que el concepto de toda síntesis surja por reflexión y posterior abstracción sobre el acto subjetivo de sintetizar, pues Lange relega los actos sintéticos fundamentales, y en concreto el más importante del espacio, al ámbito inconsciente del "fondo transcendental de la vida",²¹ y claro está que no cabe practicar reflexión sobre lo que es inconsciente. Por otra parte, se separa también Lange en el hecho de aceptar relaciones que se dan con los contenidos; éste es precisamente el aspecto que su teoría tiene en común con la expuesta por nosotros en primer lugar. Como quiera que sea, la teoría kantiana de la síntesis es inadmisibles. Según ella, como hemos visto, toda síntesis, toda forma de unidad, toda relación (también, pues, la síntesis propiciada por el espacio) es resultado de un acto subjetivo. ¿Pero cómo dar cuenta entonces de formas de unidad como la espacial, que nos son dadas con sus contenidos? De la tesis kantiana se deduciría qué actos sintéticos subjetivos crearían contenidos distintos de ellos mismos como

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

actos. Sin embargo, en opinión de Husserl "actos creadores que originen un nuevo contenido como un resultado distinto de ellos mismos son absurdos psicológicos".²² En Lange existe, pues, la dificultad de dar razón del origen del concepto de síntesis -habida cuenta de que los actos sintéticos mismos han sido, como digo, relegados al ámbito de lo inconsciente-. En Kant habría que justificar cómo podría un acto subjetivo originar un contenido entitativamente distinto de él. La actividad subjetiva puede conformar contenidos que le han sido dados previamente, puede "conectarlos", darles un cierto tipo de unidad, más no puede crearlos como entidades nuevas distintas de ella misma.²³

Este rechazo de la posición de Lange pone de manifiesto una *tendencia anti-idealista en el joven Husserl*, quien, en este momento, defiende como dato inmediato de la conciencia interna el que los contenidos son recibidos previamente por el sujeto y, sólo sobre ellos, previa recepción pasiva, puede operar la actividad subjetiva (mediante las diversas direcciones de la atención etc.).

Te: Se trata de la tesis de B. Baumann. Bauman recalca acertadamente la importancia de la actividad psíquica en la configuración del concepto de número. Tanto las multiplicidades como los números son rendimientos subjetivos de una captación unitaria de todos los componentes, bajo la dirección de un cierto interés al respecto. Sin embargo, Bauman postula a la vez incoherentemente, que los números a pesar de ser resultado de una cierta actividad psíquica, tienen existencia en sí en el mundo. Así explica la aplicabilidad empírica de

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

la matemática. Su teoría es de este modo una especie de ocasionalismo.²⁴

Al criticar esta tesis pone Husserl ya de manifiesto lo que va a ser su propia concepción. La conexión colectiva es un peculiar acto psíquico complejo que se ejerce sobre cualesquiera contenidos para unificarlos en una representación. En él entran en juego, un determinado *interés* que lo origina y un acto de aprehensión unitaria, ambos momentos esencialmente interpenetrados (a la manera como se interpenetran los actos psíquicos). Su rendimiento será, precisamente, la multiplicidad; y la reflexión que le aprehende a él mismo como acto es el origen del concepto de número.²⁵ Así las cosas, queda claro que el error de Baumann consiste en postular para los números (y en general para lo matemático) una cierta existencia extrasubjetiva en el mundo externo, mientras que en opinión de Husserl su entidad es meramente psíquica o meramente intencional como rendimiento de un determinado acto psíquico (aunque *cum fundamento in re*). Buscar números en el espacio, nos dice Husserl, no es menos absurdo que buscar en él deseos, actos volitivos o juicios.²⁶

T₇: Se trata del punto de vista de Jevons, Schuppe y Sigwart. En opinión de estos pensadores, para que haya multiplicidad es imprescindible: 1) que haya objetos (contenidos) distintos entre sí; y 2) que estas *diferencias* de los contenidos sean percibidas. El concepto de multiplicidad surgiría de la aprehensión de las 'relaciones de diferencia' entre los contenidos, junto a la abstracción (acto de prescindir) del particular contenido de éstos. Así, pues, la

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

multiplicidad sería la "forma vacía de la diferenciabilidad" y el número, los "tipos de diferencias vacías clasificados".²⁷

Esta tesis no distingue entre: una 'representación de conjunto' (acto de aprehender *n* contenidos distintos) y una 'representación de diferencia' (acto de aprehender *n* contenidos como siendo distintos entre sí). Una representación del primer tipo no requiere necesariamente ir acompañada de una representación del segundo tipo, si bien puede ir acompañada de ella.²⁸ Tampoco se distingue con exactitud entre "comparar" y "resaltar", al no ponerse de manifiesto la ambigüedad del concepto "diferenciar". Por un lado, diferenciar puede significar "el resultado de una comparación". En tal caso, se tratará de un acto judicativo negativo: los contenidos comparados *no* son iguales. Por otro lado, diferenciar puede significar resaltar determinados contenidos por análisis, separarlos *in mentis* (*ausscheiden*),²⁹ El error de la teoría aquí criticada ha consistido en suponer que toda aprehensión de contenidos "separados" (*ausgeschiedene Inhalte*), sólo es posible si previamente se ha llevado a cabo un acto para diferenciarlos en el primer sentido, si se los ha comparado. Pero más bien ocurre lo contrario; no cabe llevar a cabo una comparación diferenciadora de contenidos si previamente no se los ha destacado como separados entre sí. Puede considerarse esta falta de rigor (que pasa por alto la diferencia entre "diferenciar comparando" -valga la redundancia- y "destacar analíticamente") resultado de no distinguir entre lo que Husserl, dentro de su teoría de las relaciones que examinaré inmediatamente, denominará relaciones primarias y relaciones secundarias. La aprehensión de una relación primaria es siempre previa a la de aquella que surge por vía de su negación; y así, como digo, la

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

aprehensión de la relación de diferencia entre los contenidos no es previa a la aprehensión de los contenidos mismos ni a la de la igualdad de éstos, de darse este caso. La representación de una multiplicidad requiere, pues, la de sus contenidos componentes por sí y no la de sus mutuas diferencias, aunque la representación de éstas pueda también tener lugar.

Husserl clasifica las relaciones según tres aspectos distintos:³⁰

- A) Según la naturaleza de los relatos. En tal caso las relaciones podrán ser, o bien *relaciones entre contenidos físicos*, o bien *relaciones entre actos psíquicos*.
- B) Según la propia naturaleza de la relación. En tal caso las relaciones serán, o bien relaciones primarias, o bien relaciones psíquicas. Por *relación primaria* entiende Husserl "aquella relación que pertenece al contenido de representación del mismo nivel que sus fundamentos", se aprehende, pues, junto a sus fundamentos. Por *relación psíquica* entiende Husserl todo lo contrario, i.e., aquella relación que no pertenece al contenido de representación del mismo nivel que sus relatos. Es siempre un acto psíquico que relaciona los eventuales contenidos precisamente en tanto que los hace objetos suyos. Los relaciona, pues, extrínsecamente. No es posible aprehender la relación psíquica junto a sus relatos, sino que se requiere para ello un acto reflexivo que la tenga a ella como objeto. Además, dentro de las relaciones primarias Husserl distingue entre aquellas que conectan (*verbinden*) los contenidos que hacen de sus fundamentos, como p. ej. la *conexión metafísica*, y aquellas otras que no conectan sus fundamentos, si bien están dadas con ellos, como es el caso de la relación de igualdad.³¹

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

C) Finalmente, según que sean simples o complejas (compuestas de otras relaciones).

Llamo aquí escuetamente la atención sobre el hecho de que será sobre la base de esta teoría de las relaciones que Husserl elaborará su teoría de las *esencias materiales* y las *esencias formales* de que trataré más adelante.

La crítica de esta última teoría pone además de manifiesto el carácter antidialéctico y "anti-respectivo" del pensamiento del joven Husserl. Para el filósofo alemán la aprehensión de un contenido es previa, tal y como he dicho, a la de su relación de diferencia respecto de otro contenido cualquiera, siendo, incluso, la mencionada relación de diferencia el rendimiento de un acto judicativo negativo cuyo contenido sería la correspondiente relación de igualdad (que, como se sabe, es una relación primaria). No obstante, será necesario comprobar si este esquema propio del *ordo cognoscendi* vale también, en opinión de Husserl, para el *ordo essendi*, i.e., si esta prioridad de la aprehensión de los contenidos sobre la de sus relaciones se da también en lo que al carácter entitativo de los seres se refiere. Este carácter antidialéctico y antirrespectivo del pensamiento de Husserl tiene importancia en lo que a su teoría de la esencia se refiere y, en especial, en su confrontación con el pensamiento zubiriano, el cual coincide con el de Hegel en postular una naturaleza *dinámica* de las esencias fundada en su estructural naturaleza respectiva. El pensamiento dialéctico de Hegel, además de su propia concepción de la negatividad, asume la dialéctica platónica del no-ser: la "diferencia", el "no-ser-otra-cosa" o el "ser-diferente-de" (la alteridad) es, justamente, lo que hace posible el

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

"ser-de-un-determinado-modo" y no de otro. A la vez es la condición de posibilidad del devenir dialéctico vía negación (vía *Entfremdung*). Para el pensamiento "respectivo" de Zubiri las cosas son lo que son por su esencial respecto a las demás, tanto en el ámbito intrasustantivo -en lo que a las notas de una sustantividad se refiere- como en el ámbito mundanal o suprasustantivo. Este carácter de *interioridad* (*intus*) y de exterioridad (*extructo*) juega un papel decisivo en el dinamismo de la realidad.

Para aclarar cuál sea la diferencia entre el concepto de multiplicidad y el de conexión colectiva, pone Husserl de manifiesto la ambigüedad que encierra el término "concepto".³² Por un lado, "concepto" denota "el abstracto que está a la base del eventual nombre"; por otro lado, "concepto" denota "el correlato pensado del nombre", "el algo que posee la correspondiente propiedad abstracta" como parte no-independiente suya. En el primer sentido, "multiplicidad" y "conexión colectiva" denotarían lo mismo: el abstracto del acto de conectar colectivamente; en el segundo, empero, el concepto de conexión colectiva es sólo un momento del de multiplicidad, pues multiplicidad denota el todo colectivo, i.e., un todo cuyas partes están ligadas por conexión colectiva.³³

Tanto la *teoría de la intuición* como la *teoría de la abstracción* constituyen aspectos del pensamiento de Husserl que requerirán una prolongada atención en el tránsito del pensador alemán hacia el idealismo transcendental. En la *Filosofía de la Aritmética* encontramos ya esbozada una teoría de la intuición. Todo concepto, se nos dice,³⁴ se funda (tiene, por tanto, su origen) en una determinada intuición. Lo conceptual se origina al practicar *abstracción* sobre los contenidos que nos son dados en la intuición. Intuir algo es representarnos algo individual, el estarnos algo

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

individual presente. De este contenido que nos está presente (con el que guardamos una relación intencional), podemos *querer* fijar nuestra *atención* en un determinado aspecto o momento suyo, y precisamente en este detener nuestra atención en una determinada parte no-independiente del contenido intuido, dejando fuera de consideración (desatendiendo) lo demás, consiste para Husserl, en esta obra, la abstracción. Como vemos, pues, fiel a su maestro Brentano, no considera Husserl todavía necesaria la existencia de entidades ideales en la explicación del proceso abstractivo. Todo contenido es individual, y todo contenido abstracto no es sino una parte no-independiente de tal contenido individual colmando toda nuestra atención.

La intuición puede ser, también como en Brentano, directa, en cuyo caso sus contenidos son fenómenos físicos; pero puede también tener carácter reflejo, puede ser una intuición en la reflexión, en cuyo caso sus contenidos son actos psíquicos. Los conceptos que tienen su origen en abstracciones realizadas sobre intuiciones reflejas son *conceptos formales* y tienen carácter *categorial*.³⁵ Aquellos que, por el contrario, tienen su origen en intuiciones directas son *conceptos materiales*.^{36*}

No es mi objetivo seguir con detalle las diversas soluciones filosóficas que Husserl propone en esta obra primeriza para las diversas cuestiones de filosofía de la aritmética; me interesa más bien, de acuerdo con el fin propuesto, hacer que de dichas soluciones filosóficas se decanten aquellas concepciones relevantes para nuestro tema. Por ello es preciso romper el orden de la argumentación de la obra, dejando abiertas cuestiones más específicas de la filosofía husserliana de la matemática.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Me interesa aludir, empero, aquí, ahora, a la crítica que Husserl hace a Frege, porque, a mi modo de ver, pone de manifiesto, ya en esta temprana obra, las diferencias fundamentales que caracterizarán dos modos cruciales de filosofar en nuestro siglo: el *modo fenomenológico* y el *lingüístico-analítico*.³⁷ El logicismo y el rechazo de los análisis denominados muy imprecisamente "psicológicos" han sido una nota característica de esta corriente dominante en el mundo anglosajón. Desde este punto de vista criticaba Frege el psicologismo de la época. Aunque como es sabido Husserl compartió con Frege el rechazo de este movimiento, la crítica esgrimida por uno y otro arranca de postulados distintos. Incluso si el propio Husserl fue psicologista en la *Filosofía de la Aritmética*,³⁸ su evolución no es discontinua a partir de esta obra, sino que más bien consistió en un refinamiento y radicalización del espíritu filosófico ya reinante en ella.³⁹

En el largo texto acabado de citar en la nota anterior están ya patentes, al menos en su embrión, características propias del método fenomenológico. Desde luego, se está muy cerca de Brentano y, obviamente, no se ha planteado la cuestión de la reducción fenomenológica (con lo que se incurre en psicologismo), pero se percibe ya la preocupación por una *ciencia radical de los fundamentos*, que habrá, a su vez, de fundarse en algún tipo de intuición distinta de la de las ciencias naturales (se trata, evidentemente de la "intuición interna", de la que ya hemos hablado)⁴⁰. Con esto Husserl rompe con el prejuicio anticlassicista cuyas resonancias aún perduran hoy en algunos ambientes, y defiende una tesis que ya defendiera Aristóteles: los primeros principios no se demuestran, habrán, pues, de ser investigados con un método peculiar, y la ciencia que se ocupe de ellos será la *filosofía primera*, en Husserl, la *fenomenología*. Así, pues, en contra de la

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

pretensión de Frege, no es posible dar una definición logico-formal estricta de todos los conceptos que aparecen en la fundamentación de una ciencia. En tal nivel primordial hay que recurrir a la descripción, que aquí llama Husserl todavía "psicológica", la cual tiene a veces que hacer uso de las tan odiadas por los filósofos lingüistas "perífrasis y metáforas" para intentar comunicar lingüísticamente a la comunidad de científicos lo que nos es dado en la intuición.⁴¹

En el curso de la exposición crítica que Husserl lleva a cabo en torno a la aritmética, llega a la conclusión de que muchos errores tienen su origen en la equivocidad del término "unidad". Llega a diferenciar hasta ocho sentidos distintos del término.⁴² De entre ellos nos interesan a nosotros dos: la *unidad de las partes del todo colectivo*, y la *unidad de las partes de un todo metafísico* (de una cosa real). La cuestión en torno a la diferencia entre ambos tipos de unidad se había presentado ya en esta obra con motivo de la distinción entre relaciones primarias y secundarias;⁴³ allí Husserl describe la percepción de las partes del todo que constituyen una rosa, así como la del todo mismo, con el fin de diferenciarlo de los todos resultantes de conexión colectiva.⁴⁴ Esta cuestión es esencial en lo que a la *unidad de la esencia se refiere*. Aunque todavía no he asentado las bases de este problema (¿qué sea la esencia?, ¿qué tipo de entidades tengan esencia?, etc.), no cabe duda de que la distinción que Husserl lleva aquí a cabo entre ambos tipos de todo es relevante para él. Por el momento cabe inferir que la *unidad colectiva*, como hemos visto repetidamente, no se sustenta más que en la *actividad conjuntiva psíquica del sujeto* que establece la colección, el todo propio de las *cosas físicas* no es producto

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

de la caprichosa espontaneidad subjetiva, sino que está constituido por relaciones que no sólo pertenecen al mismo nivel de contenido que sus fundamentos -las partes relacionadas-, sino que conectan (*verbinden*) a éstos realmente; son por ello aprehendidos (pasivamente) por el sujeto en la intuición sensible. Por otro lado, lo que vaya a ser considerado como parte (unidad en el sentido de parte) en el todo colectivo dependerá del *interés* que guíe al sujeto.⁴⁵ En las cosas reales, las unidades (unidad en el sentido de parte) que constituyen la cosa son sus propiedades.⁴⁶ Por consiguiente, interesa mucho dejar clara esta distinción entre "unidad numérica", "todo colectivo" o "multiplicidad numérica", y la "unidad propia de las cosas", "todo metafísico" o "multiplicidad de las partes que constituyen las cosas". Correlativamente habrá que distinguir entre "parte de un todo colectivo" y "parte metafísica de una cosa". Husserl recalca que la unidad de una cosa surge de *partes que se interpenetran*.

Esta idea, que hay que entender en el sentido de que las partes son no-independientes entre sí, guarda similitud con la idea que Zubiri se hace de la unidad de la esencia según el concepto de *unidad sistemática o estructural* y su concepto correlativo de "*nota-de*". Por ello apunto aquí meramente la cuestión para tratarla en su momento. Interesa también, por lo demás, hacer mención aquí de algo que concierne a la ontología de ambos filósofos, y que habremos también de resolver en su momento. Habíamos dicho, en el marco de la filosofía de la matemática de Husserl, que los números tienen su origen en la consideración colectiva de objetos cualesquiera por parte del sujeto, i.e., en una cierta relación psíquica que Husserl denomina *conexión colectiva* y que Zubiri llamaría *meramente conceptiva*; con ello, para el filósofo español, de ser cierta la tesis de

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

Husserl, los números, en tanto que rendimientos (*Leistungen*) de una cierta actividad psíquica,⁴⁷ no serían sino meros entes de razón. La cuestión que se plantea es la de construir esta tesis de Husserl en el marco de la metafísica y de la ontología realistas de Zubiri. Puesto que, adelantando tesis del filósofo español, es siempre la *realidad* la que "verdadea", la que pone en marcha todo el proceso de la inteligencia mediante el que "se construyen" los "conceptos", "fictos" y "perceptos" (el ámbito de lo *irreal* en que se inscribe lo matemático), ¿en qué sentido, cabe preguntarse, sería la realidad el fundamento del concepto de número y, consiguientemente, de la conexión colectiva? La respuesta vendrá dada por el peculiar sentido del realismo zubiriano y de su teoría de la inteligencia. Como quiera que fuere, Zubiri coincidirá con la tesis aquí defendida por Husserl, en el sentido de que los números, y en general las entidades matemáticas, son rendimientos intelectivos *cum fundamento in re*, construcciones del logos humano.

Apéndice 1

Como pone de manifiesto Roger Schmit en el trabajo ya citado varias veces, los planteamientos fundamentales que orientan las concepciones matemáticas de la *Filosofía de la Aritmética* arrancan de la influencia que sobre Husserl ejercieron los más destacados matemáticos del siglo pasado, divididos en dos corrientes: *los platónicos* (Cantor, Bolzano, Frege etc.) y *los constructivistas* (su propio maestro Kronecker)⁴⁸. Lo que me interesa destacar con Schmit en relación a nuestros fines, son dos cosas;⁴⁹

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

1.- Que la *Filosofía de la Aritmética* se mueve entre estas dos corrientes. Así:

A) Por recoger tesis de la *matemática platónica* se caracteriza por:

- a) incardinarse en el programa de la aritmetización de la matemática.
- b) no renunciar (y en ello se da una ambigüedad que permanecerá en los *Prolegómenos a la Lógica pura*) a la concepción que la "matemática platónica" tiene del estatuto ontológico de las entidades matemáticas. Las entidades matemáticas serían para esta concepción "sentidos en los que no se da contradicción" (en esto, la matemática platónica se distingue tanto del realismo metafísico conceptual, como de la misma filosofía de Platón. El "ser" de las entidades matemáticas no consiste para la matemática platónica en "ser-en-sí", sino en "tener algún tipo de entidad independiente de la posibilidad de que sea o no *construible* por un sujeto"),⁵⁰
- c) sostener el infinito-actual, a pesar de no ser "construible".
- d) postular el primado de la lógica sobre la matemática.

B) Por recoger tesis de la *matemática constructivista* se caracteriza por:

- a) otorgar un papel importante a la *espontaneidad del sujeto* en la praxis matemática (esto se nos ha hecho evidente en la reflexión en torno al origen del concepto de número).

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

b) otorgar un papel importante a la *intuición* en la praxis matemática; esto concuerda con la importancia que el constructivismo da a las ideas de "operar" y "construir" en matemáticas.

c) se aspira a la reducción de la matemática a unos conceptos fundamentales.

d) contra el teorema de incompletud de Gödel se afirma la decidibilidad de toda proposición matemática en el contexto nomológico de la pretendida *Mathesis Universalis*.⁵¹

e) se postula una fundamentación inmanente a la ciencia (a las ciencias particulares, se entiende); con ello Husserl estaría inmerso en el paradigma cientifista-psicologista. Este punto es complejo y problemático, aunque correcto, en la medida en que es cierto que Husserl considera en la PhA a la psicología descriptiva como una ciencia de hechos, y a la vez, como la ciencia que ha de dar los fundamentos a las demás ciencias.

- 2.- Que se percibe en toda la obra una evolución o tendencia -que culminará en las *Logische Untersuchungen*- a incardinar la fundamentación de las matemáticas en un contexto de *teoría del conocimiento*, lo que trasladará a Husserl definitivamente a una problemática puramente filosófica. Será precisamente aquí donde las cuestiones de base que subyacen a posturas, ya sea constructivistas, o platónicas, encontrarán su correcto ámbito de investigación.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

NOTAS AL CAPÍTULO I:

1) A la fecundidad de la reflexión de esta época en torno a los fundamentos de la matemática y de la lógica debemos, al menos en parte, el extraordinario avance que esta disciplinas experimentarían en el siglo siguiente. Piense en Frege, Cantor, etc. *Vid.* D.E. Smith, *History of Mathematics*, Boston; Ginn, 1923-1925; New York, Dover, 1958.

2) Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, tres vol., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973. En adelante cito esta obra con la abreviatura PseSt.

3) F. Brentano, PseSt., *op. cit.*, vol. I, *Vid.* los cuatro primeros capítulos donde Brentano analiza el concepto, la tarea y el método de la psicología. Reviste especial interés para nuestros fines la nota 1 del editor al capítulo 2, pp. 261, 162: "[...] Die deskriptive Psychologie dagegen (contrariamente a la psicología genética) ist von der Mathematik unabhängig; die deskriptive Psychologie ist [...] eine Wissenschaft, die aus der inneren Erfahrung ihre Begriffe schöpft, um von da, ohne Induktion, zu allgemeinen Gesetzen aufzusteigen [...] Während aber die Psychologie niemals das Gebiet anschaulicher Begriffe [...] verlässt, wendet sich die Mathematik und Geometrie alsbald zu den kompliziertesten Begriffskonstruktionen [...] Dagegen ist die Mathematik insofern von der deskriptiven Psychologie abhängig, als eine Klärung der *Grundbegriffe und letzten Axiome* ohne Zergliederung des Bewusstseins unmöglich ist [...]"

4) F. Brentano, PseSt., *op. cit.*, vol. I, cap. I, p. 9.

5) PhA., Parte I., p. 16: "Demgemäß werden unsere Analysen zunächst nur die *Entstehung* und den *Inhalt* der eigentlichen Begriffe von Vielheit und Zahl betreffen [...]"

6) Euclides, *Elementos de Geometría*; comienzo del Libro VII (citado por Husserl, PhA., Parte I, cap. I, p. 14.

7) PhA., Parte I, cap. I, p. 16.

8) PhA., Parte I, cap. I, p. 20.

9) PhA., Parte I, cap. 2, p. 22.

10) PhA., Parte I, cap. 2, pp. 22-23.

11) PhA., Parte I, cap. 2, p. 24.

12) PhA., Parte I, cap. 2, p. 25.

13) PhA., Parte I, cap. 2, p. 26. También Brentano criticó esta tesis. *Cfr.* PseSt., vol I, Libro 2, cap. I, 98, pp. 134, 135.

14) PhA., Parte I, cap. 2, p. 28.

15) PhA., Parte I, cap. 2, pp. 29, 30.

16) PhA., Parte I, cap. 2, pp. 31, 32: "[...] so muß doch überhaupt unterschieden werden zwischen dem *Phänomen als solchem* und dem, wozu es uns dient oder was es uns bedeutet, und demgemäß auch zwischen der *psychologischen Beschreibung eines Phänomens* und der *Angabe seiner Bedeutung*. Das Phänomen ist die Grundlage [fundamento real] für die Bedeutung [entidad ideal], nicht aber sie selbst. Ist ein Inbegriff von Gegenständen A, B, C, D, in unserer Vorstellung, dann wird mit Rücksicht [reflexión] auf den sukzessiven Prozeß, durch welchen das Ganze entsteht, schließlich vielleicht nur D als *Empfindungsvorstellung* gegeben sein, die übrigen Inhalte aber bloß als *Phantasievorstellungen* in zeitlich und auch sonst inhaltlich modifizierter Weise [...]. Alle diese Unterschiede [en el orden de los fenómenos psíquicos] hebt die logische Bedeutung auf [...]. Die Vorstellung befaßt jeden einzelnen der Inhalte ohne Rücksicht auf die zeitlichen Unterschiede und die darauf gegründete zeitliche Anordnung [...]. Wir sehen also, die Zeit spielt für unsere Begriffe nur die Rolle einer *psychologischen Vorbedingung*, und dies in doppelter Weise: 1) Es ist unerläßlich, daß die in der Vorstellung der Vielheit bzw. Anzahl *geeignigten* Teilvorstellungen zugleich in unserem Bewußtsein vorhanden sind, 2) Fast alle Vielheitsvorstellungen und jedenfalls alle Zahlvorstellungen sind *Resultate von Prozessen*, sind aus den Elementen sukzessive entstandene Ganze.

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

Insofern trägt jedes Element eine andere zeitliche Bestimmtheit an sich," (las cursivas son mías),

17) Permitasén a este respecto citar la siguiente observación, muy esclarecedora, de Roger Schmit, *Husserls Philosophie der Mathematik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981, S.25: "Die Philosophie der Arithmetik sieht Husserl im Wesentlich unter zwei grundverschiedenen Gesichtspunkten: *dem psychologischen* und *dem logischen*. Während die "psychologische Charakteristik" der Phänomenologie (Husserliana XII, 16, 13) die *faktische Entstehung* des Zahlbegriffs nachvollzieht, scheinen die logischen Analysen sich auf die Zahl als *Bedeutung* zu richten (Husserliana XII, 31)." (las cursivas son mías),

18) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 35.

19) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 36.

20) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 41.

21) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 40.

22) PhA., Parte 1, cap. 2, pp. 42, 43. Sin embargo, la propia teoría husserliana posterior de la intencionalidad supone justo esta virtualidad creadora de los actos intencionales, porque el objeto intencional no es nunca una parte ingrediente del acto.

23) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 43.

24) PhA., Parte 1, cap. 2, pp. 44, 45.

25) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 45.

26) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 46.

27) PhA., parte 1, cap. 2, p. 49.

28) PhA., Parte 1, cap. 2, p. 55.

29) PhA., Parte 1, cap. 2, pp. 55, 56 y 57.

30) La teoría de la relaciones se desarrolla en las páginas 67 a 71 de la PhA., Parte 1, cap. 3.

31) PhA., Parte 1, cap. 3, p. 72. Por "conexión metafísica" entiende Husserl la que se da entre las propiedades de la cosa y la cosa o entre las propiedades entre sí, como p. ej., entre un determinado matiz de color y el espacio que ocupa.

32) PhA., Parte 1, cap. 3, p. 78.

33) Creo oportuno llamar la atención sobre el hecho de que esta ambigüedad del concepto de concepto juega un importante papel en el también ambiguo concepto kantiano de síntesis. *Cfr. supra* p. 10.

Téngase a este respecto en cuenta la crítica ejercida por Husserl en los *Prolegómenos a la Lógica pura* (PzrL) sobre la teoría kantiana de las facultades (sensibilidad, entendimiento y razón), a la que califica de "mística y confundente" (PzrL., cap. 10, §58, pp. 216, 217).

34) PhA., Parte 1, cap. 4, p. 79.

35) Husserl, PhA., Parte 1, cap. 4, pp. 84, 85: "Man kann mit vollen Rechte die Begriffe Etwas und Eins, als *Formbegriffe* oder *Kategorien* bezeichnen [...] Was sei als solche charakterisiert ist der Umstand, daß sie nicht Begriffe von bestimmter Gattung sind, sondern in gewisser Art alle und jede Inhalt...in sich befassen... sie sind Begriffe von Attributen, welche *in Reflexion auf psychische Akte* entstehen [...]" (las cursivas son mías),

36) Esta idea tiene sin duda su origen remoto en la teoría escolástica de la *intentio*, donde se distinguía la *intentio formalis* (acto intencional) de la *intentio objectiva* (objeto del acto). No obstante, conviene deshacer una posible ambigüedad -sobre todo en Brentano-. Cabe postular que todo acto es autoconsciente, incluso cuando intiende un objeto que no es él mismo; por ello hay que distinguir esta intencionalidad oblicua (*secunda*), siempre dada, incluso cuando la atención está volcada sobre otro objeto, de la intencionalidad directa (*prima*) que recae sobre el objeto intencional del acto que, tengámoslo en cuenta, puede ser también el acto mismo tal y como queda en la retención. En esto consiste la reflexión. X. Zubiri había hecho ya referencia a la cuestión en su

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Memoria de Licenciatura: *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl*, Université Catholique de Louvain, I.S.Ph., 1921, p. 20. El mismo cita a Sto. Tomas, *Suma Teológica*, p. I, q. 79, a. 10, r. 3.

37) Es, evidentemente, tema por sí sólo de una tesis doctoral. Sólo pretendo aquí poner de manifiesto una de las vías en que ambos modos de filosofar se separan, intentando arrojar alguna luz sobre la naturaleza de sus diferencias en el origen y captar así las consecuencias gnoseológico-metafísicas que de ello puedan extraerse (lo que será muy esclarecedor para nuestra investigación). He de señalar que es muy relevante a este respecto la obra del Guido Küng, de la Universidad de Friburgo (Suiza), quien ha dedicado parte de su carrera a la investigación de dicho tema.

38) Husserl dice de sí mismo a este respecto, PzrL., cap. 10,   57, p. 215: "Vermutlich h  tte ich vor Beginn der vorliegenden Untersuchungen bzw. vor Erkenntnis der unl  sbaren Schwierigkeiten, in welche mich die psychologistische Auffassung in der Philosophie der Arithmetik verwickelte, genau ebenso gesprochen [Husserl habla de Eisenhaus] [...] Doch muß ich gleich, ...hinzufügen, daß ich scharf unterscheide zwischen der empirischen Psychologie und der sie (wie in ganz anderer Weise die Erkenntniskritik) fundierenden Phänomenologie; letztere verstanden als eine reine Wesenslehre der Erlebnisse".

39) As  , la tesis defendida por Walter Biemel, *Las Fases decisivas del Pensamiento de Husserl*, en Husserl, Tercer Coloquio de Royaumont, varios autores, ed. Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 35 a 60.

Permítaseme además dar cita a un extenso texto, cuyo interés, creo, lo justifica; lo encontramos en PhA., Parte I, cap. 7, pp. 118, 119: "Es ist wohl nicht n  tig weitl  ufig auseinanderzusetzen, warum ich diese Auffassung [la de Frege] nicht teilen kann, zumal die sämtlichen Untersuchungen, die ich bisher geführt habe, lauter Argumente der Widerlegung darstellen. [El motivo del enfrentamiento surge en torno a la cuesti  n de la igualdad numérica de multiplicidades] Definieren kann man doch nur das logisch Zusammengesetzte. Sobald wir auf die letzten elementaren Begriffe stoßen, hat alles Definieren ein Ende. Begriffe wie Qualität, Intensität, Ort, Zeit und dergleichen kann niemand definieren. Und dasselbe gilt von den elementaren Relationen und den auf sie gegründeten Begriffen, Gleichheit, Ähnlichkeit, Steigerung, Ganzes, und Teil, Vielheit und Einheit usw. sind Begriffe, die einer formal-logischen Definition gänzlich unfähig sind. Was man in solchen F  llen tun kann, besteht nur darin, daß man die konkreten Phänomene aufweist, aus oder an denen sie abstrahiert sind, und die Art dieses Abstraktionsvorganges klarlegt; man kann, wo es sich notwendig erweist, durch verschiedene Umschreibungen die bezüglichen Begriffe scharf umgrenzen und so Verwechslungen derselben mit verwandten Begriffen vorbeugen. Was man von der sprachlichen Darlegung eines solchen Begriffes (z.B. bei der Exposition einer Wissenschaft, die sich auf ihn stützt) vernünftigerweise verlangen kann, wäre demgemäß so zu fixieren; sie muß wohlgeeignet sein, uns in die richtige Disposition zu versetzen, daß wir diejenigen abstrakten Momente in der inneren oder äußeren Anschauung, welche gemeint sind, selbst herausheben bzw. jene psychischen Prozesse, welche zur Bildung des Begriffes erforderlich sind, in uns nacherzeugen können." (los corchetes son, naturalmente, míos; también las cursivas).

40) Cfr. *supra* p.17; all   hablábamos de intuición indirecta o refleja. Desde luego, faltará también que Husserl supere el actual empirismo, reconociendo la existencia de la intuición eidética y sus correspondientes objetos ideales, así como que descubra también el verdadero sentido de la intencionalidad.

41) La misma cuestión se puso de manifiesto en una de las críticas de que fue objeto el profesor J. Ladrière por parte de un filósofo analítico polaco en el Coloquio internacional en torno al Problema del Realismo en la Actualidad, celebrado en mayo de 1988 en la Universidad de Ne  chatel (Suiza) por la Asociación F. Gonseth. En su respuesta a la crítica que reprochaba la supuesta "vaguedad del lenguaje de los fenomenólogos" el

Cap.1: Filosofía de la Aritmética

Prof. Ladrière puso de manifiesto lo que Husserl pone ya aquí de manifiesto: la existencia de dos niveles del discurso filosófico, uno en el que son posibles definiciones rígidamente construidas según las reglas de la lógica formal, y otro nivel en que hay que vérselas con conceptos últimos, los cuales formando parte de muchas definiciones, ellos mismos no son definibles. De ellos sólo cabe aclaración mediante metáforas que tratan de traducir al lenguaje intersubjetivo lo que se da en la intuición individual. En realidad, tal nivel de la supuesta vaguedad sería el propiamente filosófico por su *fundamentalidad*, ya que las cuestiones en él investigadas están a la base de "todo el edificio de las ciencias". Véase a su vez en consonancia con esto, la tesis defendida por Miguel García-Baró, *Fundamentos de la Crítica de la Razón lógica. Ensayo fenomenológico*, Tesis Doctoral, ed. Universidad Complutense, Madrid, 1983, Parte II, cap. 2, §4, pp. 171 a 177. En adelante cito esta obra con las iniciales: *FCRL*. Desde luego un problema para pensar sería el de la posibilidad de la reflexión sobre los propios actos psíquicos. A pesar de que ella ha sido negada por diversos autores (en nuestro país, p.ej., por J.L. Pinillos en: *La Psicología fenomenológica*, Homenaje a X.Z. II, ed. Moneda y Crédito, Madrid 1970, pp. 475-501), creo que su posibilidad puede ser (de)mostrada. No entro ahora en la cuestión.

42) PhA., I.T., 8.K., S.151.

43) Cfr. *supra* p. 15 y nota 27 de este mismo capítulo.

44) PhA., Parte II.T., cap. 3, p. 72: "(En la representación de la rosa) Dazu treten aber noch, mit Rücksicht auf die Einigung der Teile in dem Anschaulichen Ganzen, die Verbindungsrelationen als besondere und spezifisch bestimmte primäre Relationsinhalte; in unserem Beispiel die kontinuierlichen Verbindungen der Blätter oder die wiederum ganz anders charakterisierten Verbindungen der Eigenschaften wie die Rote und der räumlichen Ausdehnung usw. So ergeben sich die Verbindungsrelationen gewissermaßen als das Mehr gegenüber dem *bloßen Inbegriff* (todo resultante de una conexión colectiva, que es una relación secundaria), welcher die Teile nur festzuhalten, nicht aber zu verbinden scheint. Was zeichnet also den Fall dieser primären Verbindungen vor demjenigen der kollektiven aus? Offenbar dies, daß im ersten Falle anschaulich in Vorstellungsinhalte eine Einigung bemerkbar ist, im letzteren jedoch nicht."

45) PhA., Parte I, cap. 8, p. 156: "Bei einer wirklichen Zählung ist es nie zweifelhaft und willkürlich, was als Eins gezählt werden soll. Dies bestimmt *das leitende Interesse*, wie es auch bestimmt, wieviel wir zusammenzählen [...]. Werden Vielheiten zusammengezählt, so sind diese Vielheiten die Einheiten."

46) PhA., Parte I, cap. 8, p. 159: "Was wir unter Einheit des Dinges verstehen, ist nichts anderes als eben dies: daß die Eigenschaften in dem Begriffe eines Dinges nicht in der Weise eines *bloßen Kollektivums* zusammengefaßt seien, sondern ein Ganzes inhaltlich verbundener (sich wechselseitig durchdringender) Teile konstituieren [...]. Die Aussage, daß ein Ding in diesem Sinne eine Einheit representiere (nämlich ein "metaphysisches Ganzes"), und diejenige, daß es eine Vielheit von Eigenschaften (von "metaphysischen Teilen") besitze, stehen miteinander so wenig in Widerspruch, daß sie sich vielmehr wechselseitig fordern. Ganzes und Teil sind eben korrelative. Man darf sich nicht durch die Äquivokation des Wortes Einheit täuschen lassen, die es nahe legt, Einheit und Vielheit als sich ausschließende Gegensätze schlechthin anzusehen. *Einheit in dem Sinne der Zahl* (die mit der Einfachheit immer gegeben ist) und *Einheit in dem obigen Sinne der Verbundenheit* sind wohlunterschiedene Begriffe." (Las cursivas son mías).

47) R. Schmit, *op.cit.*, p.32: "Im Zusammenhang mit den Akten ist der Terminus "wirklich" im Sinne von "in einem Einheitlichen Akt vorstellbar" zu verstehen [Ideen I, Husserliana III, S. 48, 95, 114, 134]. In Hinblick auf die "Zahlen an sich", die gleichermaßen als wirklich bezeichnet werden, muß der Terminus unserer Auffassung nach mit der *Gegeneinanderstellung von Phänomen und Bedeutung* in Verbindung gebracht werden; er besagt in dem Kontext, daß das Reich der Zahlen sich nicht gänzlich in subjektiv-psychologischen Akten auflöst, sondern vielmehr einen Bereich sui generis darstellt.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

*Insofern weist die Pha sicherlich bereits auf die Prolegomena hin, Husserl selbst hat sein Erstlingswerk nämlich nie von Grund aus verworfen.** (las cursivas son mías).

48) Ejercieron también una notable influencia sobre Husserl: Weierstraß, Hilbert, Dedekind.

49) R. Schnit, *op. cit.*, pp. 123 y ss.

50) *Cfr. infra* pp. 51 y ss.

51) *Cfr.* sobre la idea de *mathesis universalis* o *Wissenschaftslehre* *infra* pp. 57 y ss.

Capítulo Segundo

Análisis de los *Estudios psicológicos para una Lógica elemental*

Antes de adentrarme en las *Investigaciones Lógicas* creo conveniente hacer un breve repaso de un trabajo publicado por Husserl en 1894; se trata de los *Psychologische Studien zur elementaren Logik*.¹ En este artículo anticipa Husserl tesis fundamentales de las *Investigaciones lógicas* que conviene analizar en su génesis.

La parte primera del trabajo es un estudio de ontología que anticipa los análisis de la tercera de las *Investigaciones Lógicas*. Se analizan y fijan conceptos como los de "todo" y "parte", "concreto" y "abstracto", "dependencia" e "independencia de los contenidos", etc. Todo contenido complejo (todo "todo") puede tener partes de dos tipos, según que ellas sean dependientes o independientes respecto de las demás, particular o conjuntamente consideradas. Husserl utiliza aquí dos fórmulas para definir la *independencia* (y, correlativamente, la *dependencia*)²: 1ª) "a un contenido

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

en relación al cual tenemos la evidencia de que la variación o supresión de al menos uno de los contenidos co-dados (aunque no incluidos en él) tiene que suprimirle o cambiarle a él mismo, lo denominamos *no-independiente*"; 2ª) "un contenido que puede aprehenderse sin presuponer necesariamente un previo aprehender cualquier otro contenido, es *independiente*" (en caso contrario, *no-independiente*). Son *no-independientes* la intensidad y la cualidad de un sonido, el color y la extensión de una cosa espacial, el juicio y la representación que está a su base, etc. Son contenidos independientes, por ejemplo, las partes físicas de una cosa material (exceptuando, naturalmente, las partes de los elementos indivisibles últimos o átomos, de haberlos), o el color respecto del sonido etc.

A partir de aquí y del concepto de *partes disyuntas* (aquellas que no tienen ninguna parte común idéntica)³, se definen los conceptos de "*Stück*" y "*abstraktes Moment*". Una parte de un todo es un trozo o pedazo suyo (*Stück*) si es independiente respecto de sus partes disyuntas. Por ejemplo, una parte física es un trozo del todo físico. En cambio una parte es un momento abstracto (*abstraktes Moment*) de un todo cuando es *no-independiente* respecto de las partes disyuntas de éste; así, por ejemplo, la angustia es un momento abstracto de algunos segmentos del decurso temporal, de algunas vivencias de nuestro decurso psíquico.

Si ahora definimos como *partes mediatas* aquellas que son partes de partes, y como *partes inmediatas* aquellas partes que pudieramos denominar de primer orden, y tenemos en un contenido complejo una parte abstracta inmediata suya, llamaremos *concreto directo* de este abstracto a dicho contenido complejo.⁴ Si el contenido complejo no es él mismo abstracto hablaremos de *concreto absoluto*. Hablaremos, a su vez, en un sentido más

Cap.2: Estudios psicol. para una Lógica elemental

general de *nota* de un todo determinado, para designar "un contenido parcial que sirve o puede servir para la determinación del todo".

A esta teoría mereológica se solapan una serie de precisiones en torno a la abstracción que pueden significar un avance respecto a la teoría de la abstracción defendida en *Filosofía de la Aritmética*.⁵ "Concreto" y "abstracto" no son, precisa Husserl, como pensaron Locke y Berkeley, calificativos propios ni de representaciones ni de cosas; lo son de contenidos de conciencia. No cabe, pues, hablar de representaciones concretas y abstractas, sino de contenidos concretos y abstractos. Correlativamente, abstraer no consistirá en "aprehender algo por sí", pues este carácter es propio de toda representación en que se atiende a un determinado contenido; abstraer consistirá en "aprehender una parte abstracta del contenido".⁶

De importancia radical son también los análisis realizados en el capítulo dos del escrito que nos ocupa, consagrado a la "intuición y a las representaciones". Husserl comienza criticando la teoría de Meinong en torno a la relación que guardan la representación y el juicio perceptivo. Para Husserl el juicio de percepción "no eleva el contenido fáctico de la representación de percepción a la conciencia de objetividad" (tesis de Meinong), sino que tendría en tal contenido -más exactamente, en algunos de sus momentos-, la "causa" que le daría lugar.⁷ Podemos considerar esta tesis, a la vez que como el fundamento del descubrimiento del carácter ambiguo del término representación (*Vorstellung*), como un anticipo de la tesis que defenderá Edmund Husserl posteriormente en la quinta investigación, al polemizar con su maestro Brentano. Para éste es una verdad fundamental de la psicología descriptiva el que "todo fenómeno psíquico o

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

es él mismo una representación o ha de fundarse sobre al menos una representación".⁸ Así las cosas, todo juicio habrá de fundarse sobre la representación que le corresponda y consistirá en el "reconocimiento o rechazo de que lo representado existe con independencia de que nosotros lo reconozcamos o no". Husserl dice aquí explícitamente que el juicio "no eleva a conciencia de objetividad el contenido fáctico de la representación", i.e., el juicio no es una mera representación a la que simplemente se le hayan solapado los caracteres psíquicos del reconocimiento o del rechazo; sino que el juicio es en sí una vivencia intencional de estructura peculiar.

No obstante, lo que más interesa en este momento es la caracterización que el filósofo alemán hace de la intuición. Anticipando también aquí su tesis metodológica de las dos actitudes (la natural o la fenomenológica o propiamente filosófica), recrimina Husserl a la "conciencia natural" el haber identificado la intuición con la representación de percepción, no distinguiendo entre "lo que es mentado en tal representación" (su contenido intendido completo) y "aquello que está verdaderamente dado en ella -intuido-" (su contenido intuitivo).⁹ Lo mentado en la representación perceptiva, la "cosa mentada", va mucho más allá de lo verdaderamente dado a cada momento en aquella, es como el polo intencional aglutinador en que confluyen sucesivas y múltiples representaciones perceptivas de contenido intuitivo diverso, si bien todas tienen en común el ser representaciones de la misma cosa objetiva. Miento esta misma mesa mía cuando miro a su lado superior izquierdo y veo el dibujo de los Estados Unidos sobre el mapa que la recubre, que cuando me agacho y veo sus oscuras patas de madera. Es así que "el contenido pleno de la representación de la cosa tan sólo podría hacerse intuible en un tránsito constante de contenido

Cap.2: Estudios psicol. para una Lógica elemental

en contenido, en el que serían ciertos actos psíquicos acompañantes de las sucesivas intuiciones parciales los que, por referencia (*Hindeutung*), identificarían aquellos actos mutuamente referidos, destacando así la unidad objetiva del complejo acto continuo".¹⁰ Así pues, en toda representación de percepción hay mucho de mención vacía (*bloÙe Meinung*) y poco de verdadera intuición.

En este contexto distingue Husserl dos sentidos del término representación. Un sentido impropio al que conviene el término alemán "*Stellvertretung*" y que viene a equivaler en castellano a la representación en el sentido de "sustitución" (p. ej., en el contexto teatral el actor "representa" un personaje, "hace de él"; o bien en el contexto comercial el representante "representa" a una firma, etc.) Representación implica, pues, en este sentido, dualidad entitativa: aquello que representa y lo representado.¹¹ También distingue, empero, Husserl, un sentido propio en el que la representación pondría verdaderamente ante nuestros ojos el objeto mismo. En este sentido, lo dado no es un mero representante del objeto, sino el objeto mismo, no hay desdoblamiento ninguno y la representación es una auténtica intuición. Se revela, pues, el carácter ambiguo del término "*Vorstellung*", sobre cuyas fatales consecuencias para la psicología y la teoría del conocimiento Husserl nos advierte. Tal equívoco surge de no diferenciar las especies de representación, aplicando a éstas la concepción y el término propios tan sólo del género.¹² El género viene así designado por el término "*Vorstellung*" y las dos especies diferentes respectivamente por los términos: 1) "*Repräsentation*", cuando se trata de una "*Vorstellung*" que "no encierra en sí sus objetos como contenidos inmanentes, como conscientes en el sentido de partes ingredientes de la conciencia".¹³ Tales

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

representaciones se refieren intencionalmente a sus objetos -transcendentes a ellas- sobre la base de otros contenidos, ellos sí ingredientes, pero a los que no se atiende por sí. 2) "*Anschauung*", cuando se trata de "*Vorstellungen*" que "no intienen meramente sus objetos, sino que los contienen en sí *realmente*";¹⁴ los objetos mentados son a su vez contenidos inmanentes suyos. Como decimos, esta distinción es crucial en el pensamiento de Husserl y permanecerá ya a lo largo de toda su obra;^{15*} no en vano y apartándose así radicalmente del "pensamiento natural" -e incluso del pensamiento pretendidamente crítico de muchos filósofos-, separa tajantemente aquellas vivencias intencionales que son *conocimientos genuinos* (auténticas intuiciones) de aquellas otras vivencias que son sólo pretendidos conocimientos. Entendamos, pues, la máxima husserliana de "a las cosas mismas" como equivalente a la de "remontémonos a auténticas intuiciones", a intuiciones puras.^{16*}

A esta altura de su desarrollo intelectual Husserl está muy próximo de su maestro Brentano, sobre todo a la hora de comprender el genuino conocimiento, el conocimiento evidente, indubitable: una vivencia intencional, un fenómeno psíquico será una intuición o un auténtico conocimiento cuando su objeto intencional sea a la vez *inmanente* a él.¹⁷ Aplicando aquí los conceptos ontológicos estatuidos por Husserl, habrá que entender la inmanencia a la representación como el "ser trozo o parte ingrediente suyo", el objeto intencional de la vivencia es a la vez parte ingrediente suya; por oposición a esto, el objeto intencional de las *meras* representaciones será una transcendencia, algo meramente mentado. Por lo que a las representaciones perceptivas se refiere, la intuición será posible a pesar de la transcendencia de la cosa, mediante los sucesivos escorzos

Cap.2: Estudios psicol. para una Lógica elemental

(*Abschattungen*) en que ésta se da a la conciencia. Distingue Husserl por ello, entre "intuiciones continuas" e "intuiciones momentáneas".¹⁸

Para delimitar aún más lo que Husserl entiende por intuición conviene percatarse de que en su opinión sólo es verdaderamente intuido aquello que de entre todo lo dado es objeto primordial de la *atención*: "sólo lo que es apercebido por sí puede decirse que es intuido".¹⁹ Intuir es, pues, en palabras del filósofo de Prossnitz, "una específica ocupación o un peculiar aplicarse a un contenido percibido por sí".²⁰ Esto delimita aún más el concepto de intuición, pues siempre, en toda vivencia de este tipo, junto a lo realmente intuido, se da una multiplicidad de cosas que constituyen lo que Husserl llama en este momento su "*Hintergrund*", el *fondo* sobre el que lo intuido descansa, y que, como sabemos, derivará más tarde en el concepto de "*Horizont*", su horizonte. Esto se ve con claridad en el caso de las representaciones en general -y de los actos significativos en particular-; en los que si bien hay siempre a su base potenciales intuiciones, no son tales verdaderamente, pues la atención está volcada sobre la transcendencia mentada en cada caso, p. ej., la ventana en una percepción o acto significativo de tal clase.

Husserl recalca, pues, la importancia de no confundir ni mezclar fenómenos psíquicos radicalmente distintos: intuiciones y representaciones, así como la de investigar ambos tipos de vivencias, cruciales en todos los ámbitos de la actividad científica.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

NOTAS AL CAPÍTULO 2:

1) Este artículo, que abreviamos con las iniciales PsStel, apareció, como decimos, en 1894 en *Philosophische Monatshefte*, nº 30, pp. 159, 191. Ha sido reeditado en Husserliana, *Aufsätze und Rezensionen* (AR), Bd. XXII, pp. 92-123.

2) Husserl, PsStel., pp. 95, 96. Ya Brentano había estudiado este problema con detenimiento. En PseSt., vol 1, Libro 2, cap. 4, pp. 222, 223, habla de "*wirkliches Ding*", "*Kollektiv*" y "*Divisiv*". En unas lecciones impartidas en la Universidad de Viena durante el año 1887/88 y editadas en 1982, bajo el título de *Deskriptive Psychologie* (Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek, Hamburg, 1982), Parte 2, pp. 10 a 27, habla Brentano de "*ablösbare Teile*" y de "*distinktionelle Teile*"; distinguiendo estas últimas, a su vez, en: a) "*sich durchwohnende Teile*", b) "*logische Teile*", c) "*Teile des intentionalen Korrelatenpaares*", d) "*bloß distinktionelle Teile der psychischen Diploseeenergie*". No obstante Husserl cita al respecto a C. Stumpf; cf. la nota a la página 93 del vol. XXII de Husserliana.

3) PsStel., p. 97.

4) PsStel., pp. 97, 98.

5) Cfr. *supra* pp. 17, 18.

6) PsStel., p. 99, 100.

7) PsStel., p. 102.

8) F. Brentano, PseSt., op. cit., Libro 2, cap. 1, § 3.

9) PsStel., p. 103.

10) PsStel., p. 103.

11) Tal es el sentido del término "representación" en el empirismo inglés. Las cualidades secundarias percibidas serían *inágenes* (representantes) de las auténticas propiedades de la cosa real. Las "ideas" o "contenidos de conciencia" representan siempre aspectos de la realidad con los que guardan algún tipo de relación real, además de ser de algún modo efectos suyos. En un sentido que guarda comunidad analógica, la teoría *figurativista* de Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, proposiciones 2.11 a 3.01.

12) PsStel., §6, p. 119.

13) PsStel., §2, p. 107.

14) PsStel., §2, p. 107.

15) El joven Zubiri se dió clara cuenta de ello. En su Memoria de Licenciatura, op. cit., pp. 17, 18 y 19, distingue, siguiendo a Husserl, entre contenido de conciencia y objeto de la conciencia y, correlativamente, entre *actos presentativos* y *actos referenciales*.

16) Veremos que en esto consistirá en esencia la reducción fenomenológica, que adquirirá rango de principio metodológico fundamental para Husserl a partir de 1907, con las *Lecciones en torno a la Idea de la Fenomenología* (Ph, Husserliana Bd. II); justamente entonces distinguirá Husserl dos nociones de inmanencia; cfr., *infra*, Apéndice 2, pp. 62 y ss.

17) Tesis similar la encontramos en Brentano, PseSt., op. cit., vol. 1, Libro 2, cap. 2 y 3. Sólo la conciencia interna "da" autentico conocimiento, conocimiento infalible, en la medida en que a la direccionalidad refleja de su intención apunta a un objeto que le es inmanente; ella misma.

Lo mismo en Husserl, PsStel., pp. 107 y 110.

18) PsStel., §3, p. 111: "Zunächst müssen wir zwischen dem *phänomenalen und transzendenten Ding* unterscheiden. Dem Begriff einer objektiven Einheit so und so gearteter Teile und Merkmale, die unabhängig von unserem Bewußtsein koexistieren, entspricht natürlich keine Anschauung denn dies wäre ein Widerspruch [...] Nehmen wir "Ding" aber im Sinne der Repräsentationen des natürlichen Bewußtseins, wie er z. B. den

Cap.2: Estudios psicol. para una Lógica elemental

Wörtern Haus, Baum u.dgl. anhaftet, dann liegt die letzte Erfüllung derselben in einen kontinuierlichen Verlauf angeschauter Inhalte, der von einem einheitlichen nämlich bei aller sukzessiven Mannigfaltigkeit des Inhalts kontinuierlich dauernden Akte umspannt und ihm so immanent ist," *Cfr. supra* p. 31,

19) PsStel., p. 113.

20) PsStel., p. 114.

Capítulo Tercero.

La verdad y la esencia en las *Investigaciones Lógicas*

Introducción

Las *Logische Untersuchungen* no sólo ocupan ya un puesto destacado dentro de las creaciones fundamentales que marcan los hitos del desarrollo de la reflexión humana, sino que también dentro de la propia trayectoria intelectual de Husserl son una obra de singular importancia. Ello se debe no sólo al rigor aquí alcanzado por los análisis del pensador de Prossnitz, sino también, y sobre todo, a la actitud filosófica fundamental que le dio origen. Justo este aspecto es de la mayor importancia para nosotros, dado que el entramado de cuestiones referentes a la esencia no puede separarse, como ya hemos afirmado repetidamente, de los problemas gnoseológicos y, evidentemente, metafísicos fundamentales. El asunto alcanza en este caso, empero, un cierto grado de sutileza, pues no cabe simplemente pensar que la peculiar actitud filosófica en que fue creada dicha obra, estando ligada a

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

una determinada concepción de la esencia, al cambiar ella cambie también ésta. A mi modo de ver ocurre, por el contrario, que los conceptos y los análisis de las *Logische Untersuchungen*, y en especial de los *Prolegomena zur reinen Logik* (que vienen a recoger y a dar sentido interpretativo a los resultados de las seis densas investigaciones, integrándolos en lo que a mi juicio es una teoría del saber científico acabada), si bien asentándose sobre una actitud filosófica fundamental realista, serán a su vez, al ser llevados a sus últimas consecuencias, el motivo del cambio de actitud filosófica vivido por Husserl, i.e., el motivo del tránsito al *idealismo transcendental*. Obviamente cabe afirmar esto de la forma originaria de la obra en su primera edición. Tras de ésta, que tuvo lugar en 1900, Husserl vivió una importante crisis intelectual¹ que se resolvió allá por 1905 con el paso definitivo al idealismo transcendental o mejor, a la fenomenología transcendental. Así las cosas, la edición de 1913 incorporó no pocas modificaciones a la primera edición. No obstante, los Prolegómenos conservaron prácticamente íntegra su forma inicial (sin duda y entre otras razones, debido a su concepción independiente de las seis restantes investigaciones junto a las que fueron publicados) y con ella la originaria actitud realista de Husserl en la elaboración de una teoría del saber científico. En cualquier caso, es preciso intentar la íntima comprensión de esta evolución del pensamiento de Husserl, lo cual arrojará, sin duda, mucha luz a la hora de su contrastación con el pensamiento de Zubiri.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Apartado 1 : Los *Prolegómenos a la Lógica pura*.

Los *Prolegomena*... son en realidad una serie de lecciones dictadas por Husserl en Halle durante los semestres de verano y otoño de 1896. Se apoyan, como he dicho, en los resultados de las investigaciones que les siguen inmediatamente en la edición, conteniendo, como también se apuntó ya, una teoría acabada del saber científico, así como la refutación del psicologismo, relativismo y escepticismo, a mi modo de ver, más contundente, yo diría definitiva, de la historia de la filosofía. Sólo por este hecho es Husserl paso ineludible de toda persona que quiera pertenecer filosóficamente a nuestra época.

El plan de la obra es el siguiente:

(1). Puesto que las *ciencias particulares* "no son plenamente satisfactorias en sentido teórico por sí solas", no son "teorías de claridad cristalina en las que sea plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y en las que estén exactamente analizados todos los presupuestos, con lo que el todo quede fuera de toda duda teórica",² (2). son precisas tanto una *metafísica*, cuya tarea en relación a las ciencias de realidades será "examinar y fijar los presupuestos no examinados, a menudo incluso desapercibidos y, sin embargo, de gran significación, que están a la base de todas las ciencias de lo real" (como, p.ej., "que hay un mundo exterior extendido espacio-temporalmente, que todo devenir subyace al principio de causalidad, etc."),³ como será también precisa una *Teoría de las teorías* o *Ciencia de la ciencia* (según el término de Bolzano "*Wissenschaftslehre*"); conjunto de investigaciones que se refieren a "aquello que hace de la ciencia ciencia". (3). Los *Prolegómenos* están precisamente

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

dedicados a la reconstrucción de la *Idea* de dicha Teoría de las teorías o Ciencia de la ciencia, sin la que el conjunto de las diversas ciencias particulares "no puede ser plenamente satisfactorio en sentido teórico".

Ahora bien, esta tarea de reconstrucción de la *Idea de la Lógica* o *Wissenschaftslehre*, se estructura en la obra según dos hilos argumentativos. Por un lado, podríamos decir que se desarrolla el argumento principal, consagrado, precisamente, a la reconstrucción de la idea de la lógica, tarea que culminará en el capítulo once y último de la obra. Por otro, solapadamente con este argumento primordial, se desarrolla la polémica con anteriores concepciones de la lógica, dentro de la cual ocupa lugar destacado la contundente crítica al psicologismo (concepción que niega la existencia de una "lógica pura o teórica", afirmando la necesidad de fundamentar la lógica práctica, única existente, en la psicología empírica).

La estructura de la argumentación principal (reconstrucción de la idea de la lógica) es la siguiente:

1. Análisis exhaustivo de la esencia de las *ciencias teóricas*, de las *normativas* y de las *prácticas o artes*.

Esta reflexión se imponía como necesaria dada la confusión reinante en torno a la naturaleza de la lógica. ¿Era ésta una disciplina teórica, o lo era normativa, o sería quizá, más bien, un arte? Esto está necesariamente conectado con las demás cuestiones fundamentales debatidas: ¿es la lógica una ciencia *a priori* o lo es empírica? ¿Es una ciencia formal o lo es material? ¿Es una ciencia autónoma, o se fundamenta en otras ciencias, *verbi gratia*, en la psicología empírica? Sin entrar en los finos análisis de estas cuestiones, lo cual nos alejaría demasiado de nuestros fines, sí conviene dar cuenta de sus resultados.⁴

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Toda ciencia normativa se compone, desde luego, de proposiciones normativas; ahora bien, toda proposición normativa es simétricamente convertible en una proposición equivalente que expresa una determinada valoración, así como una condición. Pongamos el ejemplo de Husserl:

"El soldado *debe ser* valiente" \Leftrightarrow "*Sólo* un soldado que es valiente es un *buen* soldado"

De este modo se ve que toda norma que pueda concernir al soldado, y en general, a la estrategia como ciencia normativa, derivará de una serie de valoraciones concernientes a los factores fundamentales que entran en juego en la estrategia (y así, en la *Idea* de estrategia), a saber, "guerra", "enemigo", "soldado", "armas", etc. Cada una de dichas valoraciones fundamentales se descompondrá en valoraciones derivadas (el buen soldado está adiestrado, es valiente, etc.), que tendrán sus correlatos en las correspondientes normas. A su vez, dichas valoraciones se subordinarán a una valoración fundamental (quizá, en nuestro caso, la buena estrategia es la que conduce a la victoria), la cual constituirá el fundamento de la disciplina normativa en cuestión. Como quiera que sea, lo importante de retener para nosotros es que toda disciplina normativa ha de fundarse necesariamente en una determinada disciplina *teórica*, que permitirá en cada caso el desmembramiento *apriori* de los conceptos fundamentales, estableciendo asépticamente, supuesta la valoración fundamental, la serie de proposiciones teóricas que establecen las *condiciones necesarias* (aunque no suficientes individualmente) para que un algo determinado sea un *buen algo* en su clase ("*Sólo* un A que es B puede ser un *buen* A").

En este contexto Husserl define las *disciplinas prácticas* o artes, como aquellas disciplinas normativas cuya norma fundamental establece la aspiración a la realización del *buen "algo"* de que se trate en cada caso.⁵

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

Aplicado lo anterior al caso de la *lógica*, resulta que tal ciencia, como disciplina normativa, habrá de fundamentarse en una disciplina teórica, que ya sospechamos no puede ser la psicología empírica, en tanto en cuanto hemos dicho que habrá de ser siempre un saber *a priori*. Precisamente tal *lógica pura* o *Wissensschaftslehre* tendrá como tarea la explicitación, a partir de la Idea de la buena ciencia, de las condiciones necesarias para la consecución de dicha ciencia, fundamento, a su vez, de las correspondientes normas lógicas. En esbozar las directrices principales de tal ciencia de la ciencia consistirá la labor principal llevada a cabo por Husserl en la obra que nos ocupa.

Así pues, parte el creador de la fenomenología de una idea determinada del saber científico que tratará de analizar minuciosamente.^{6*} Esta idea se determina por dos características: "la ciencia es un 'conjunto de conocimientos 'enlazados en conexión sistemática (i.e., por *fundamentación*)'".

El conocimiento o el saber (*Wissen*) en sentido estricto se determina por oposición a la mera mención (*bloÙe Meinung* -convicción ciega, opinión infundada ò no suficientemente fundada-), y se define como:

df.₁) "La evidencia... de que lo que reconocemos o rechazamos es ò no es".⁷

Y, a su vez, se define la evidencia como:

df.₂) "La vivencia de la *verdad*"⁸ o,

df.₂) "La vivencia de la 'concordancia entre la *mención* y lo *presente mismo* que *ella mienta*', entre el sentido actual de la expresión y la situación objetiva ella misma dada."⁹.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

La idea de saber en sentido estricto involucra, pues, las ideas de evidencia y verdad.

Según df₂ y df₁₂ la evidencia es ante todo *vivencia intencional*, una determinada vivencia intencional que se especifica por su objeto: la verdad. Por consiguiente, por la evidencia accedemos, digamos, al *polo subjetivo* del conocimiento. Así pues, todo conocimiento sólo se realiza como parte componente (como "trozo")¹⁰ de la vida psíquica de un ser psíquico *real*. De estos análisis extraemos, pues, la ley teórica que dice: sólo si hay seres capaces de 'tener' evidencias, i.e., capaces de vivir intencionalmente verdades, será posible el (buen) saber científico.

Husserl define la *verdad* en los siguientes términos:¹¹

df₃ "La verdad es una *Idea* cuyo caso particular es vivencia actual en el juicio evidente."

df₁₃ "La verdad es la *Idea* de la 'concordancia entre la mención y lo presente mismo que ella mienta', entre el sentido actual de la expresión y la situación objetiva ella misma dada."

Así pues, la verdad es una *Idea*, y como tal será una entidad que, por el momento, sólo nos cabe definir por su carácter supratemporal, así como por su "capacidad" de "entrar" de algún modo en la vivencia real. Con el concepto de verdad entramos de lleno en el núcleo de los Prolegómenos. Su definición pone en juego toda la teoría husserliana del conocimiento y de los universales, desarrolladas en las investigaciones 6ª, 5ª y 2ª respectivamente.

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

Esto nos lleva a una reflexión. Debemos retomar el problema del desarrollo intelectual de Husserl. De 1894 a 1896 Husserl evolucionó desde el conceptualismo nominalista de cuño brentaniano a un conceptualismo idealista de cuño platónico, en que junto a las entidades individuales se admiten y postulan las *entidades ideales*. Esta esencial transformación en la ontología es inseparable del correspondiente cambio en la teoría de la abstracción. Como hemos visto,¹² hasta 1894 abstraer consistía para Husserl en "aprehender (destacar) un momento abstracto del contenido intuitivo" que, como éste, era siempre individual. "Ser", propiamente hablando, sólo era lo individual dado en la intuición; lo conceptual, ya fuera material o formal, era considerado mero "constructo" psicológico fundado en la intuición. Ahora en cambio, abstraer es "el acto de mentar una *Idea*, una *esencia*" sobre la base, eso sí, de una intuición sensible de una ejemplificación (individuo) de dicha *Idea* o *esencia*. Así, pues, con los Prolegómenos Husserl había arribado ya a una ontología "idealista" y, con ella, a la tesis metodológica de la reducción eidética.

La evidencia, según su definición, constituye la condición de posibilidad última de todo saber, o mejor, el saber mismo por antonomasia;¹³ apunta, tal y como ya dije, al polo subjetivo del saber. Con la verdad, en cambio, abandonamos el terreno de las *condiciones subjetivas* y entramos en el de las *condiciones objetivas de la posibilidad del saber científico*, las cuales garantizan la objetividad del conocimiento.^{14*} Para aclarar la cuestión, se hace preciso analizar un acto singular de conocimiento en todos sus componentes. Aunque no voy a examinar ahora con detenimiento las descripciones fenomenológicas que sustentan tal análisis -tarea que nuevamente me veo obligado a aplazar-, sí cabe adelantar que

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

todo acto de conocimiento judicativo implica al menos los siguientes factores:

1. un *acto psíquico de juzgar evidente* (fundido con el *acto expresivo* cuando no tiene lugar en la "vida solitaria del alma").

2. una *proposición ideal* correlato de la determinada *materia intencional del acto de juzgar*.

3. una *situación objetiva* (*Sachverhalt*) determinada por la materia intencional de la proposición (por la significación).

Vemos que tales factores habían sido ya puestos de relieve en la *df'2* (p. 44): la "mención" o el "sentido actual de la expresión" (que no es sino la proposición ideal idéntica) y; "lo presente mismo que la mención mienta" (la situación objetiva ella misma dada).

Ahora bien, según *df₃* y *df'3*, la verdad es la idea de una relación de concordancia, a saber, la que puede darse entre una eventual 'proposición ideal idéntica' mentada en un eventual acto judicativo, y la correspondiente situación objetiva. Ejemplificaciones, realizaciones, casos individuales de la idea de verdad, serán casos concretos de tal concordancia, del mismo modo que estos dos lápices de idéntico matiz de rojo que tengo ante mis ojos, son ejemplificaciones, individuos, de dicho matiz de rojo ideal o específico.

Así las cosas, y puesto que la evidencia es la vivencia de la verdad, a la vez que la esencia del conocimiento, resulta que para que haya tal no basta con que una eventual situación objetiva "nos esté ella misma dada", sino que es preciso, además, un "estarnos dada a la vez 'la concordancia entre nuestra mención y dicha situación objetiva'". Esto no es tan extraño si, como mostrarán análisis posteriores, es cierto que nada puede vivirse intencionalmente sin mediar un determinado acto significativo o acto de dar

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

sentido.^{15*} De este modo tenemos que en la "mera mención" hay, precisamente, sólo eso: mención de un contenido significativo. Por el contrario, en la mención cumplida, en el auténtico conocimiento, hay, además de la mención, "donación originaria del objeto mentado", "captación exhaustiva de lo mentado estando ello mismo presente", y presente "en el sentido como puede estar presente una situación objetiva *en esta o aquella forma de aprehensión significativa*".¹⁶

Ahora bien, ¿qué significa que en el juicio evidente, en el conocimiento, "vivimos la verdad" o que en él la verdad "se hace actual" o "se individualiza"? La cuestión reviste la máxima importancia. La verdad ha quedado definida como una *Idea*, esto es, como una especie, justo lo que para Husserl serán las *esencias*; con ello, su conocimiento, el conocimiento de ideas será lo que Husserl denominará *conocimiento de esencias* o *eidético*. Parece, en principio, que las expresiones "vivir la verdad" e "individualizarse", "hacerse actual la verdad" -características ambas de la verdad en relación al juicio evidente-, encierran una ambigüedad. "Vivir la verdad" puede significar que la verdad constituye en los actos cognoscitivos su *objeto*; sin embargo, Husserl nos dice taxativamente que "si *reflexionamos* sobre esta individualización de la verdad y llevamos a cabo *abstracción ideatoria*, entonces, en lugar de *lo objetivo*, es la verdad misma la que se hace objeto aprehendido".¹⁷ Es decir, en las habituales vivencias cognoscitivas el objeto primario de la vivencia no es la verdad, sino, precisamente, lo conocido en cada caso; no obstante, puesto que hay evidencia tendremos un conocimiento simultáneo de "nuestro estar" en tal verdad particular, pero en todo caso se tratará de un conocimiento en la "dirección oblicua" de la intencionalidad en el sentido de Brentano.¹⁸ Vivir

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

la verdad significa, pues, la conciencia lateral que poseemos de que lo dado "da cumplimiento" (*Erfüllung*) a nuestra mención; no significa, pues, tener a la verdad como objeto primario en un acto reflexivo y eidético que, precisamente, requeriría desatender el eventual conocimiento concreto que vivieramos. Así, pues, que en el acto cognoscitivo "vivimos" la verdad, no significa que en él conozcamos, previa abstracción ideatoria, la Idea de verdad, la esencia verdad, sino que en él, la verdad se realiza, se individualiza, se actualiza, del mismo modo que lo hace un determinado matiz de rojo ideal en una determinada serie de individuos reales. La evidencia es, en este sentido, un factor subjetivo añadido, a saber, el conocer dicha verdad individual (un elemento más de la vivencia psíquica).¹⁹

El carácter ideal de la verdad obliga a que nos planteemos la cuestión del "platonismo", "antinominalismo",²⁰ "realismo de los universales" o "defensa de la irreductibilidad de lo universal, lo específico o ideal, a lo individual o particular". Ya hemos hecho algunas puntualizaciones al respecto. No creo, empero, poder exagerar la importancia de este antinominalismo. Según esta posición es preciso reconocer una cierta entidad a los universales -aspecto éste que ha constituido y constituye una de las características más polémicas en la interpretación de la obra-, con lo que se plantea la necesidad de esclarecer la relación que Husserl postula entre universal y esencia. La división fundamental que vertebra los Prolegómenos es la que distingue: *lo individual o fáctico* de *lo ideal o específico*; las *ciencias de lo individual o ciencias de hechos* de las *ciencias eidéticas*; la *intuición sensible* de la *intuición categorial*. Abordemos esta cuestión al hilo del problema de la verdad. Interesa, pues: 1) analizar la teoría de la

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

intuición, especialmente de la intuición eidética; 2) analizar el problema del estatuto ontológico de las idealidades (especies y significaciones).

En lo que a la primera de las cuestiones respecta, hay que tener presentes los textos de Husserl citados en las notas 19 y 20 de la página anterior. Entonces se impuso la conclusión de que en todo acto de conocimiento no sólo se individualizaba la verdad ideal, sino que también, a la vez que de la situación objetiva, teníamos conocimiento de un caso individual de una verdad, a saber, el que precisamente constituye dicho conocimiento. Pues bien, según los textos mencionados, para la captación de la verdad ideal es preciso: 1) *reflexionar* (no instalarse simplemente en el acto de conocer, sino "volver la mirada" reflexivamente sobre el acto mismo), y "mirar", no a la situación objetiva dada, sino al caso particular de verdad (concordancia entre la mención y la situación objetiva misma) actual junto a la presente situación objetiva; 2) llevar a cabo *abstracción ideatoria*. La abstracción ideatoria es el fundamento del conocimiento eidético (intuición categorial) frente al conocimiento sensible (intuición sensible). Sólo es posible sobre la base de tal conocimiento sensible, o mejor, de un conocimiento de individuos;²¹ así, en el caso de la verdad, sobre la base de la intuición interna de la concordancia entre la mención y la situación objetiva. Similarmente, sobre la base de mi intuición sensible de este lápiz rojo, puedo intuir la especie eidética de dicho matiz de rojo individual. El correlato de ambos tipos de intuición: la sensible y la categorial, lo constituyen dos tipos de seres, opuestos en su naturaleza: el *ser individual* y el *ser eidético*. El ser individual sólo puede ser objeto de *evidencia asertórica*, mientras que el ser ideal lo es de *evidencia apodíctica*. A su vez, la evidencia asertórica no

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

puede fundar sino leyes meramente probables ("vagas generalidades empíricas", "*Naturgesetze*"), mientras que la evidencia apodíctica funda leyes de validez universal, conocimientos absolutos ("leyes exactas puramente conceptuales")^{22*}.

Conviene que nos detengamos un poco en la naturaleza de las idealidades. Se plantean dos cuestiones: 1) ¿qué es lo que distingue a las *significaciones ideales idénticas* de las *especies ideales en general* (esencias)? Como vimos en su momento, las significaciones son lo ideal idéntico mentado en todo acto significativo o acto de dar sentido (*sinngebender Akt*). A una única significación puede corresponder una multiplicidad infinita de actos significativos. Las especies ideales pueden ser el objeto al que un acto significativo se refiera mediante su correspondiente significación, pero no es, obviamente, tal acto significativo quien puede realizar dicha especie ideal, sino los individuos que caen bajo ella (así en la especie "juicio", todos los actos judicativos, etc.), siendo su-ser-objeto-de-un-acto-significativo una mera determinación extrínseca suya que en nada afecta a su estado de realización o no en uno o múltiples individuos concretos. A toda especie puede corresponder una multiplicidad infinita de individuos que caigan bajo ella. La diferencia ontológica fundamental entre las especies y las significaciones reside en el hecho de que, mientras que aquéllas, tal y como he dicho, se realizan en sus individuos -así un individuo rojo tiene rojez-, las significaciones no se realizan en los actos significativos, sino que son meramente "mentadas" en ellos. Y no se realizan ni en el acto expresivo -ningún acto es significación-, ni en el componente gramatical del acto expresivo (el elemento material o físico de la expresión), que únicamente desempeña una

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

función de signo.²³ Lo común a especies y significaciones es, naturalmente, su idealidad: su ser al margen del tiempo, su compartibilidad ("realizarse" para las especies, "ser mentadas" para las significaciones) por multiplicidades sin límite de casos individuales ("individuos" para las especies, "actos significativos" para las significaciones). Tengamos a este respecto presente que es precisa y únicamente de lo ideal de lo que cabe conocimiento esencial, i.e., leyes exactas de validez absoluta (evidencia apodíctica).

Por lo que a las especies se refiere, hay que distinguir dos tipos: *materiales y formales*.²⁴ De las primeras tenemos conocimiento por abstracción eidética realizada sobre el contenido de intuiciones sensibles externas (lo que en la *Filosofía de la Aritmética* se denominaba "contenidos primarios"), mientras que de las segundas lo tenemos por abstracción eidética practicada sobre la base de intuiciones sensibles internas en la reflexión (sobre aquello que en la *Filosofía de la Aritmética* se denominaba "relaciones psíquicas secundarias"), tal es el caso, p. ej., de la aprehensión de la especie ideal formal "conjunción", previa abstracción eidética practicada sobre la base de la intuición interna de un acto coligativo particular.

Junto a las distinciones recién hechas -que constituyen el núcleo de lo que vaya a ser la noción husserliana de la esencia en las Investigaciones lógicas-, es ineludible reflexionar sobre el estatuto ontológico de las "Ideas" en los Prolegómenos. También aquí nos guiaremos de la noción de verdad ideal. Esta verdad es "eterna", o mejor, "supratemporal", y "no tiene sentido atribuirle un lugar en el tiempo ni una duración que se extienda por todos los tiempos".²⁵ Caben al menos dos interpretaciones. Por

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

un lado cabe una interpretación hecha desde la perspectiva de la filosofía de la matemática. Desde este punto de vista, la idealidad no es una idea en el sentido de Platón (ser-en-sí), sino que, por contraposición a la filosofía de la matemática constructivista, ser ideal es sinónimo de ser "unidad de validez", i.e., "tener algún tipo de entidad independiente de la posibilidad de que sea o no *construible* por un sujeto",^{26*} de tal manera que fundamente su validez.

Desde luego el asunto es enormemente complejo. En los textos que acabo de transcribir en la nota anterior, cuando se habla de la verdad y de su validez absoluta, de su permanente ser ideal, se está pensando claramente en verdades absolutas -por contraposición a verdades de hecho-, tales como las que se fundan en la idea de verdad (principio de no-contradicción, etc.), es decir, verdades fundadas en el conocimiento *a priori* sobre ideas. Pero lo que precisamente se afirma, y lo que se busca afirmar por oposición al relativismo, es que tales verdades no dejan de serlo por el hecho de que nadie (ningún sujeto) llegue a conocerlas.²⁷ Es decir, su entrar en la conciencia de algún sujeto en el modo que en su momento expuse, su "realizarse" en algún acto judicativo evidente, es un hecho que se describe como siendo extrínseco a su entidad, como suponiendo ya ésta: sólo porque ya *hay* verdades, existe la "posibilidad de que se realicen en juicios evidentes", de que "se hagan vivencia en sujetos particulares". En este sentido me parece que la mera interpretación del ser ideal de la verdad como validez (que es, por lo demás, la interpretación que de Platón proponía Lotze), siendo la interpretación querida por el propio Husserl, obvia el verdadero problema que sí tiene que ver con el planteamiento ontológico de Platón. Ya hemos visto el tajante rechazo de Husserl, por lo que a las

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

especies ideales se refiere, de la tesis nominalista, y ya sabemos que históricamente lo opuesto al nominalismo es el realismo conceptual. El filósofo de origen judío llega incluso a considerar dichas especies y su conocimiento como condición de posibilidad del conocimiento en general.²⁸ Es cierto -tal es la hipótesis de Luis Villoro-, que en el caso de la verdad, la tesis de su supratemporalidad está en conexión esencial con el valor atribuido por Husserl al conocimiento *apriori*, a las leyes absolutamente exactas, y con ello, a la búsqueda de la objetividad, de la ciencia rigurosa (siguiendo la impronta de Bolzano)²⁹; ello lleva, sin embargo, a una serie de tesis ontológicas de gran complejidad, que quizá quepa aclarar un poco en conexión con lo que en la introducción a este capítulo denominé "la actitud fundamentalmente realista de los Prolegómenos",³⁰ (y aquí "realismo" se opone a "idealismo" y no a "nominalismo").

Husserl postula a lo largo de la obra una correlación directa, y hasta esencial, entre el *ámbito del ser* y el *ámbito de la verdad*, afirmando una especie de desdoblamiento del ser en el "reflejo" que de él constituyen las verdades que le conciernen.³¹ En este sentido, puede también definirse la ciencia ("la buena ciencia"), cuya realización pretende el arte lógico, como "aquella que ha conquistado el reino de la verdad". Junto al "reino del ser" supone, pues, Husserl el "reino de la verdad" en que aquél "adquiere validez". El realismo de que ahora hablo consiste, precisamente, en la independencia ontológica atribuida al ámbito del ser, de lo real, respecto de la subjetividad, lo que contrastará con la posterior actitud filosófica de Husserl. La pregunta que se plantea, empero, es: ¿qué sentido y qué fundamento tiene postular un reino de la verdad en el que el ser adquiere

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

validez con independencia de que se dé o no acto cognoscitivo alguno? Pues cabe salvar la objetividad del conocimiento sin recurrir a tal artificio. Bastaría con admitir el ser-en-sí de lo real, estructurado, eso sí, por propiedades que constituyen en lo real el correlato de lo ideal específico (el "*so oder so bestimmt zu sein*"), para preservar la validez y la objetividad de las verdades a él correspondientes. Percatémonos de que con esta tesis no estoy defendiendo posturas nominalistas. Tan sólo se trata de evitar el postulado, superfluo a mi juicio, de un reino de las verdades-en-sí; el problema de las especies ideales y de las significaciones es, pues, cuestión aparte.

El antinominalismo de Husserl, y el consiguiente reconocimiento de una región del ser al margen de la de lo individual-temporal, presupone el reconocer una "naturaleza" a los seres que componen tal región, y así una legalidad propia de ellos que constituirá el fin de las ciencias (aprióricas) que tienen por objeto tal región. En este sentido no es que las leyes universales radicalmente exactas propias de lo eidético, sean independientemente de que nadie las conozca, sino que, al igual que ocurre con la esfera del ser individual-temporal, lo que es es lo eidético, con la peculiaridad ahora de que su supratemporalidad, su inmutabilidad, convierte las posibles verdades a su respecto en absoluta y necesariamente válidas, eternas en este sentido. En realidad, ésta es la auténtica posición de Husserl, pues las "verdades eternas" no son sino las propiedades de la región ontológica de lo Ideal en que se fundan las evidencias apodícticas. Pero regresamos nuevamente al punto de partida, pues el problema sigue siendo cómo interpretar el ser de lo Ideal en un momento en que Husserl no había dado aún el paso hacia la actitud transcendentalista.

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

Dejemos por el momento anclado aquí el problema a expensas de retomarlo nuevamente cuando analicemos la sexta investigación lógica. Sólo apuntar, quizá, que algunos intérpretes, aún admitiendo el realismo husserliano de los universales, consideran que éste no es de cuño platónico, entre otras cosas porque el creador de la fenomenología postularía la incomunicación entre la región de lo eidético y la de lo individual, con lo que no necesitaría de una teoría de la participación.³² En cualquier caso, el antinominalismo de Husserl es la base de su crítica al psicologismo, que no es sino un apartado de la crítica al empirismo, y ésta, a su vez, de la del susodicho nominalismo como teoría escéptica.³³

Sin entrar de lleno en dicha crítica al psicologismo, lo cual escapa a nuestros objetivos, sí conviene que veamos su sentido general. Ello ha de mostrarnos el sentido de la radical oposición entre lo fáctico y lo ideal, las ciencias de hecho y las eidéticas.

La tesis psicologista, al pretender que ha de ser la psicología empírica la ciencia teórica que ha de desentrañar el sentido, y dar fundamento a las leyes lógicas (a la lógica como disciplina práctica), al querer dar un basamento fáctico a lo eidético, al querer dar razón de leyes eidéticas (*a priori*) exactas (las leyes por antonomasia) mediante vagas leyes empíricas, se constituye en un caso particular de doctrina relativista, de escepticismo. Lo fáctico se opone a lo eidético (ámbito de las esencias), como lo contingente a lo necesario; lo fáctico tiene un "*so-sein*", pero podría ser de otro modo ("*anders-sein*"). Lo fáctico es lo finito, su ser-de-un-modo-determinado se configura frente a su no-ser-todo-lo-demás. A su vez, su carácter temporal da expresión a su contingencia en su sometimiento al cambio o a la posibilidad de él. Es lo que es, pero puede dejar de serlo,

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

e incluso podría dejar de ser en absoluto. En congruencia con todo ello, las leyes en torno a lo fáctico (empíricas), erigidas sobre la percepción (intuición sensible externa) y la inducción, no se libran del carácter contingente de su objeto, de donde su carácter meramente probable y, por consiguiente, vago.^{34*} No obstante, toman la forma de leyes exactas mediante lo que Husserl denomina *ficciones idealizadoras*. Esto no hace sino poner de manifiesto la fundamentalidad de lo eidético, la necesidad que lo fáctico tiene de lo eidético para determinarse y, correlativamente, la necesidad que las leyes de las ciencias empíricas tienen de echar mano de la forma eidética de las leyes exactas de esencia, precisamente para adquirir carácter de tales leyes (y en lo que a la ciencia se refiere, carácter de ciencia).

Vemos, pues, que las esencias, lo eidético, son para Husserl fundamento -en el orden del conocimiento y en el del ser- de lo fáctico e individual (sólo en el orden del conocimiento, habría que puntualizar, se da una cierta preeminencia de lo individual sobre lo eidético, en la medida que la intuición categorial necesita fundarse en la intuición de individuos). En este sentido, Husserl no defiende aquí otra cosa que Platón, por muy escandaloso que en su época resultara (incluso a veces parece que para él mismo).

Volviendo ahora a cuestiones anteriores, se recordará que en el examen eidético de la idea de la ciencia -que el arte de la *Wissenschaftslehre* se propone realizar- se desglosó la idea de "conocimiento" en sus dos ideas componentes: verdad (consideración objetiva) y evidencia (consideración subjetiva). Ahora podemos ya ocuparnos de lo que constituye, según Husserl, la diferencia específica del

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

conocimiento científico: la *conexión sistemática de sus verdades*; la *fundamentación*. Paralelamente a su concepción del acto cognoscitivo, en el que, como vimos,³⁵ Husserl distingue la parte real ingrediente del acto psíquico de naturaleza temporal, y el *contenido* del mismo (en el caso del conocimiento, perfectamente adecuado aquél a la situación objetiva misma dada), distingue Husserl en la ciencia una *parte real*, a saber, el conjunto de las vivencias cognoscitivas de los diversos individuos que componen la comunidad de científicos, así como sus objetivaciones en libros, "dispositivos auxiliares" (laboratorios de experimentación, aparatos de medición, cálculo, etc.); y una *parte objetiva ideal* constituida por su contenido, a saber, el conjunto de las verdades (entiéndase, proposiciones, contenido de los juicios que le componen) -a cuya conquista aspira en tanto que ciencia- enlazadas en unidad sistemática, esto es, en *unidad teórica* (idea de teoría),³⁶

Antes de reflexionar en torno a la idea de "unidad sistemática de fundamentación" y para culminar lo que en su momento califiqué como el argumento primordial de los Prolegómenos, conviene percatarse de que con el análisis *a priori* de los conceptos fundamentales de la definición de la ciencia, el filósofo alemán está en condiciones de bosquejar el contenido de la idea de la "Teoría de las teorías" como disciplina teórica fundamental a la hora de construir la correspondiente lógica normativa, así como el correspondiente arte lógico adecuado a la particular índole de la subjetividad humana. Ello consistirá en la explicitación de las *condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia*,³⁷ que de acuerdo con lo acabado de decir, y según ya mencioné en su momento,³⁸ quedarán seccionadas en dos tipos, según estén referidas a aquello que concierne a la subjetividad

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

(transcendentalmente, i.e., idealmente, considerada), o lo estén a lo que constituye la especificidad de la ciencia, su contenido lógico-objetivo, esto es, aquellas condiciones que emanarán de la idea de teoría.

Ya se explicitaron aquellas condiciones ideales noéticas -condiciones en sentido subjetivo- para la posibilidad de la ciencia: han de ser posibles subjetividades capaces de vivir juicios evidentes.³⁹ Las condiciones ideales lógico-objetivas o noemáticas, se derivan del "contenido" de la idea de teoría, que mediante giro normativo constituirán las reglas fundamentales de las disciplinas *apriori* que constituyen el método para la construcción de la ciencia. He dicho que teoría es para Husserl sinónimo de "conexión sistemática de las verdades por fundamentación"; corresponde, pues, la tarea de analizar la idea de fundamentación.

Fundamentación de una verdad equivale a deducción necesaria de dicha verdad a partir de otras, que han de estar también fundamentadas; a su vez deducción necesaria es sinónimo de deducción según ley exacta.⁴⁰ Puesto que una serie infinita de fundamentaciones quedaría en última instancia infundamentada, es preciso que haya una verdad o verdades primordiales que no requieren fundamentarse en otras, o mejor, que se autofundamentan por ser evidentes y constituir a la vez las condiciones más básicas y elementales de la posibilidad de la racionalidad, de la posibilidad de la ciencia; Husserl las denomina "*Grundgesetze*", *leyes fundamentales*.⁴¹

Sobre la base de la distinción entre significación y objeto distingue Husserl las categorías significativas y las objetivas.⁴² Son categorías significativas los conceptos de "concepto", "proposición", "verdad", los conceptos de formas elementales de combinación entre proposiciones y entre los elementos de la proposición, etc. (pertenecen al metalenguaje) Son

Cap.3, Apart. 1: Prolegómenos a la Lógica pura

categorías objetivas los conceptos de "objeto", "situación objetiva", "unidad", "multiplicidad", "número", "relación", etc. Por la representación intuitiva de la esencia de estos conceptos accedemos a las leyes exactas y generalísimas, absolutamente necesarias, que valen para toda teoría en general, independientemente de la región material de objetos sobre la que verse. En estos dos tipos de categorías se fundarán, pues, una gama de ciencias eidéticas formales,^{43*} que son, justamente, las que componen la *Wissenschaftslehre*, cuya idea se trataba de reconstruir.

Antes de concluir este estudio de los Prolegómenos, hemos de hacer una breve reflexión de interés para la cuestión de la esencia. Hasta el momento, he intentado poner de manifiesto, frente a una interpretación poco comprometida metafísicamente, el acusado cariz platónico de la ontología que está a la base de esta obra. Ello se ve corroborado por la tesis husserliana, aún no comentada, según la cual las condiciones ideales noéticas o subjetivas de la posibilidad de la ciencia no son, en definitiva, sino "giros" que las verdaderas y primordiales condiciones ideales lógico-objetivas experimentan cuando se las piensa en relación a los posibles actos cognoscitivos de alguna subjetividad posible.⁴⁴ Esto no hace sino poner de manifiesto la fundamentalidad ontológica atribuida a lo ideal.⁴⁵ Frente a la teoría concebida como configuración ideal estructurada de verdades, pueden imaginarse infinitas colectividades de sujetos que se hayan propuesto como fin su conquista intelectual mediante los procedimientos metódicos que son las ciencias concretas, e incluso cabe postular en el límite (conocimiento absoluto) su conquista actual por todas ellas. Esto resulta de concebir lo ideal como lo absoluto, frente a lo cual lo real no es sino mera posibilidad contingente.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Sin embargo, el tratamiento que Husserl hace de la idea de posibilidad cuando ésta "se aplica traslaticamente a los conceptos",⁴⁶ introduce una nueva complicación en el asunto. Husserl nos dice que "la posibilidad aplicada a los conceptos (entiéndase, puros contenidos eidéticos) no significa otra cosa que la validez o la esencialidad del concepto correspondiente", y que "la justificación lógica de un concepto, e.d., la justificación lógica de su posibilidad ideal, se verifica mediante la vuelta a su esencia intuitiva o deducible". Es obvio que este texto constituye el fundamento de interpretaciones como la de R. Schmit o R. Tragesser;⁴⁷ para quien Husserl, en sintonía con postulados de la matemática constructivista, considera lo ideal como relativo a actos subjetivos de intuición en que se recrearía su esencia (esto sería un claro antecedente de la idea husserliana de *constitución* y un apoyo para la comentada evolución hacia el idealismo transcendental). Sin embargo, quedan algunas cuestiones por resolver; p. ej., cabe preguntarse si no habría que diferenciar entre el criterio que poseemos para juzgar sobre la posibilidad de un concepto -que sí sería nuestra representación evidente en la correspondiente intuición eidética de su esencia (contenido)- y el estatuto ontológico del mismo. Habría que explicar, además, qué sentido tiene el hablar de *intuición* allí donde lo propiamente intuido es algo puesto por la subjetividad, un rendimiento (*Leistung*) suyo; en definitiva, habría que preguntarse por aquello que puede hacer posible el que juicios eidéticos se cumplan. Todo esto pone ante nuestros ojos algunas de las cuestiones que ya no nos abandonarán al estudiar el problema de la esencia dentro ya de la posición idealista de Husserl.

Apéndice 2

Me he referido ya al hecho de que entre la primera y la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* se produce otra transformación esencial en el pensamiento de Husserl: el paso al idealismo fenomenológico transcendental. Expliqué también en su momento que tal transformación se percibe con toda claridad en las *Lecciones de 1906-7 en torno a la Idea de la Fenomenología*.⁴⁰ Creo por ello muy conveniente, antes de sumergirnos en el estudio de las *Investigaciones Lógicas*, extraer de tales lecciones aquellos rasgos innovadores fundamentales que permanecerán ya con caracteres determinantes del pensamiento de Ed. Husserl y que éste trató de incorporar, con mayor o menor fortuna, a la segunda edición de la obra.

Quizá la innovación básica que encontramos es la sustitución de la *fenomenología psicológica descriptiva* por la *fenomenología transcendental*. Veremos que, guiado por la pretensión cartesiana de construir una ciencia de la máxima radicalidad desde sus fundamentos,⁴¹ la mencionada innovación significará el paso decisivo hacia la "inmanencia" de la conciencia, abandonando con ello todo rasgo naturalista en el pensar.

Las *Lecciones* son el punto de partida de la fenomenología como filosofía primera, es decir, son aquel punto de arranque en que la fenomenología, ciencia que nace con la aspiración de ser la ciencia fundamental (en el sentido literal del término),⁴² tiene, en primer lugar, que "darse a sí misma sus fundamentos" para poder después fundamentar toda otra ciencia. Es por ello que la fenomenología sólo podrá comenzar como fenomenología del conocimiento. Esta es, sin duda, otra de las cuestiones cruciales en toda reflexión filosófica ¿Cómo debe comenzar la reflexión para

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

no desarrollarse sobre supuestos infundamentados? La fenomenología del conocimiento no parte, desde luego -Husserl lo señala explícitamente-, de una posición escéptica que intentara después remontar; pero tampoco consiste en una especie de duda fingida y teleológicamente orientada a realzar convicciones previas. Se trata más bien de llegar a plena claridad sobre los conocimientos más básicos de que gozamos, accediendo reflexivamente en tal claridad a su esencia. Así se nos hará transparente el porqué de su indiscutible indubitabilidad, y con ello el criterio infalible de verdad sobre el que construir la ciencia radicalmente fundada. No se trata, pues, de un "poner entre paréntesis el conocimiento en general", lo que a buen seguro nos condenaría al definitivo enclaustramiento en el loco ámbito del escepticismo, como lo vieron muy bien ilustres pensadores.⁵¹ No, se trata más bien de poner entre paréntesis un tipo peculiar de pretendido conocimiento, pero no todo él en general. Esto supone el reconocimiento explícito de la indubitabilidad de al menos ciertos conocimientos, a la vez que de que existen otros que sí despiertan nuestra sospecha porque no alcanzamos a "ver" aquello que haría inevitable su verdad, no "vemos" con "claridad y distinción", con evidencia, cómo puedan rendir lo que según su idea pretenden, a saber, *alcanzar lo trascendente*.

Así, la estrategia de la fenomenología será llegar primero a plena claridad sobre la naturaleza de aquel conocimiento indubitable, porque sólo así alcanzaremos a saber de dónde le viene su indubitabilidad, sólo así conoceremos el criterio radical de verdad. Claro está que este momento de la reflexión es necesariamente automórfico. Sólo de este modo puede comenzar la ciencia radical. El conocimiento indubitable conoce su propia esencia, he aquí el momento automórfico. Es, quizá, el orden contrario al que Hegel nos

Cap.3, Apart. 1, Apend. 2: Prolegómenos

propone en su *Fenomenología del Espíritu*; la reflexión no es el momento ulterior del despliegue de la razón, es más bien con necesidad el momento primario suyo, si es que queremos evitar el estado enajenado de conciencia, entendido éste aquí como la ausencia de última claridad teórica.

Fenomenología del conocimiento significará, pues, una vez adquirida la claridad necesaria en torno a sí misma, en torno a su método, fenomenología del conocimiento de lo trascendente. Lo problemático, en el pretendido conocimiento que no podemos utilizar en el correcto orden de las razones, es el conocimiento de lo trascendente, el conocimiento de lo que pretendidamente es en-sí, de *lo real* en el sentido cotidiano del término. Tal conocimiento y sus rendimientos (el conjunto de las cosas reales conocidas) quedan bajo el índice de la problematicidad, puestas entre paréntesis. Fiarse de tal conocimiento es lo propio del hombre en su vida cotidiana, es, pues, lo propio de la *actitud natural*. Por contraposición a ello, ponerlo entre paréntesis será lo propio de la *actitud puramente filosófica o fenomenológica*. Con su método la fenomenología abandona provisionalmente -después definitivamente- el mundo en que cree la actitud natural.

¿Con qué y dónde se queda el fenomenólogo? Para responder esta pregunta hemos de recorrer el camino que anteriormente anunciamos en relación a su comienzo. Husserl se instala en la tradición más puramente cartesiana y su punto de partida es el único ámbito de conocimientos indubitables: el ámbito de la *cogitatio*, lo que en sentido similar (que no idéntico) Brentano denominó la experiencia interna. No se pierde, pues, todo ser, nos queda el propio ser de la conciencia como dable absolutamente.⁵² No obstante, la originalidad de Husserl tiene sobre todo lugar a la hora de

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

dar razón de por qué tales conocimientos son "datos absolutos". Descartes habló de su "claridad y distinción", Brentano de su "inmanencia" (su evidencia emanaba de ser autoconocimiento de la conciencia en la dirección secundaria de la intencionalidad *-concomitierende psychische Beziehung-*).⁵³ Para Husserl la indubitabilidad de estos conocimientos les viene, no de que su objeto sea inmanente,⁵⁴ sino, y en esto Husserl se retrotrae en cierto modo a Descartes, de la claridad con que "vemos" lo *absurdo* que sería aquí cualquier resquicio de duda. Distingue por ello Husserl *dos sentidos de inmanencia* (y correlativamente dos de transcendencia).⁵⁵ Inmanencia significa, en primer lugar, "ser parte ingrediente del acto". Correlativamente transcendencia significa ahora "no ser parte ingrediente del acto" estar *allende* el acto,⁵⁶ ser algo otro que él. En segundo lugar, inmanencia puede significar el "darse de modo absoluto y claro que excluye toda duda sensata"; conocimiento inmanente es aquí lo mismo que conocimiento evidente. Correlativamente un conocimiento será transcendente cuando no sea evidente en este sentido. La corrección, de crucial importancia aquí, tanto a Brentano como a su propio pensamiento anterior, es que también lo transcendente en el primer sentido (en el sentido habitual) puede estar dado absolutamente.⁵⁷

Si el conocimiento propio de la actitud natural cae bajo la duda no es porque sea conocimiento de lo transcendente en el primer sentido, sino porque es conocimiento transcendente en el segundo sentido. Lo "en-sí" real, no es algo que esté evidentemente dado. La *reducción fenomenológica* seguirá consistiendo en el "atenerse a verdaderas intuiciones",⁵⁸ sólo que la noción de "verdadera intuición" ha variado en 1907. Será una auténtica intuición aquella vivencia en que lo dado es inmanente en el segundo

Cap.3, Apart. 1, Apend. 2: Prolegómenos

sentido explicado, esto es, lo dado lo está absolutamente. Y no como pensó Husserl hasta 1905, aquella vivencia en que lo dado se hace presente en persona como un trozo ingrediente de dicha vivencia consciente. Lo dado en persona está originariamente dado, pero en una originariedad puramente intencional. La relación entre la vivencia intencional y el objeto no es nunca equiparable a las relaciones mereológicas de las cosas materiales.

El método de la fenomenología transcendental consistirá, de acuerdo con su vocación de ser filosofía primera, en reducirse a conocimientos absolutos desconectando todos los demás que no lo sean. No cabrá, pues, hablar de "*mi*" *cogitatio*, sino de esta *cogitatio* que *ahora* me está absolutamente dada. La *fenomenología psicológica descriptiva* ha sido sustituida por la *fenomenología transcendental*. Aquella se ocupaba de fenómenos psicológicos (hechos psicológicos insertos en el tiempo objetivo), objetivaba transcendentemente (en el primer sentido); ésta se ocupa de *fenómenos puros*, reducidos en el sentido explicado. Transcendental significa, pues, que sus conocimientos son immanentes en el segundo sentido de este término, con lo que el tradicional planteamiento del problema, distinguiendo entre lo-real-en-sí y lo meramente subjetivo (contenidos de conciencia) queda definitivamente relegado; las supuestas transcendencias quedan "desconectadas", "afectadas con el índice gnoseológico cero", no pueden jugar ningún papel en el orden de las razones -y ello no precisamente por transcendencias, sino por no estar este pretendido carácter suyo verdaderamente dado-.⁵⁹ La cuestión ya no será si el ser alcanzado por la actitud fenomenológica es o no en-sí, con independencia de la conciencia, sino si está dado de modo absoluto.⁶⁰

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Esta nueva actitud, que excluye necesariamente el hablar de hechos en el sentido habitual (que excluye el sentido de objetivar transcendentemente), es propiamente la *actitud puramente filosófica o fenomenológica*. Su esencia, su carácter primordial y peculiar ya descrito, implica obviamente la imposibilidad de la "autofundamentación inmanente a la ciencia", la imposibilidad del psicologismo, positivismo, etc.⁶¹ Esto lo desarrollará Husserl con gran claridad en el artículo de *Logos* de 1911, al criticar severamente la errónea naturalización positivista de la conciencia. Así, pues, en la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* intentó el pensador moravo hacer fenomenología transcendental en lugar de fenomenología psicológica descriptiva, y entonces, el contenido inmanente - ingrediente- del acto (*reales Inhalt*) fue sustituido por el contenido absolutamente dado (*absolut gegebene Inhalt*), con lo que se depuraban los elementos sensualistas de la primera edición. La evidencia ya no es esa especie de autoconocimiento de la conciencia porque el objeto se ha hecho un trozo suyo. Evidencia es inmanencia en el segundo sentido explicado.

La fenomenología es la ciencia radical y primera que abandona metodológicamente la actitud natural por exigencia de su primordial afán de radicalidad, instalándose en la actitud puramente filosófica; desconecta todos aquellos supuestos conocimientos en que la reflexión revela presupuestos injustificados (menciones no cumplidas). Ahora bien, como ya pusieron de manifiesto Platón y Aristóteles, de lo singular no hay ciencia, ésta sólo es posible allí donde podemos remontar el ámbito de lo particular subjetivo hasta acceder al de lo objetivo (intersubjetivo).⁶² Pero el fenómeno depurado es esencialmente temporal, singular; el ámbito del ser fenomenológicamente reducido es un continuo de singularidades ¿Cómo será,

Cap.3, Apart. 1, Apend. 2: Prolegómenos

pues, posible la fenomenología como ciencia? No podremos, además, alcanzar la objetividad recurriendo a la experiencia intersubjetiva, pues nos está prohibida la objetivación transcendente de cualesquiera sujetos, incluida la nuestra propia. ¿Cómo ganará pues la fenomenología el rango de la objetividad para sus conocimientos?

Husserl recurre aquí al idealismo (antinominalismo) que ya había adoptado en los Prolegómenos.⁶³ No sólo hay objetos singulares, sino que los hay también ideales (unidades específicas, *esencias*), que serán precisamente los que posibilitarán la objetividad científica a la fenomenología, pues no sólo pueden llegar a darse absolutamente las singularidades fenoménicas, sino también sus respectivas esencias,⁶⁴ las cuales confieren al acto de conocimiento que los aprehende su propio carácter universal. La fenomenología es, consiguientemente, la ciencia de las esencias de los fenómenos puros (reducidos).

Vemos aquí ya con toda claridad la indisoluble unidad entre la cuestión ontológica de la esencia y la metodológica de la fenomenología transcendental.⁶⁵ Es obvio que sigue aquí siendo crucial la relación que se postule para las esencias y sus correspondientes individuos, en definitiva, la relación entre la universalidad específica y la singularidad en que se encarna, pues de esta relación depende la clara comprensión de la intuición eidética, de la intuición de lo esencial sobre la base de la intuición de lo particular. Si lo esencial garantiza a la fenomenología su carácter intersubjetivo, ha de ser porque lo esencial, lo universal, trasciende lo particular, y lo trasciende porque lo singular es tan sólo una de las "realizaciones" posibles de su correspondiente universal. Pero, ¿cómo siendo así transcendente a todos y cada uno de sus individuos puede lo ideal, las

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

esencias, donar a tales individuos su naturaleza? ¿Cómo puede "lo blanco" hacer blancas a las cosas sin agotarse en ninguna de ellas (ni en todas ellas)? Husserl utiliza toda una amplia gama de términos para designar las esencias: Idea, objeto ideal, especie, género, universal, concepto, sentido, etc.⁶⁶ No cabe, empero, identificar la esencia con el sentido. Este último es lo común a una "mera representación simbólica" y a una "representación evidente", pero en ésta el sentido se halla "plenificado", "cumplido" por la correspondiente esencia dada de modo absoluto.⁶⁷

Esta cuestión será hilo conductor de mi investigación, porque es crucial a la hora de desentrañar el sentido de la evolución husserliana hacia el idealismo. Lo que habrá que examinar es cual es la naturaleza de la esencia que, al contrario de las puras significaciones o sentidos, viene a identificarse con el sentido impletivo en el marco de los cumplimientos intuitivos.⁶⁸ Será preciso dilucidar el sentido del idealismo transcendental husserliano. Si las puras significaciones (ya sean las significaciones absurdas, las imposibles o las fragmentarias -que no llegan a definir un objeto-) tienen su origen en los actos reales en que se constituyen, ¿cual será el origen de las esencias o sentidos impletivos?, ¿habremos de decir que la vivencia no sólo constituye la significación vacía, sino también el sentido impletivo que viene a dar a aquella cumplimiento intuitivo? Este es un punto crucial de nuestra problemática.

Recapitulando, tenemos que las *Lecciones entorno a la Idea de la Fenomenología* constituyen un punto de inflexión en que Husserl piensa haber superado dos prejuicios que habían enturbiado su posición anterior y en general la historia de la filosofía entera: 1.- que el ámbito de lo absolutamente dado se reduce a la esfera de la inmanencia de la *cogitatio*;

Cap.3, Apart. 1, Apend. 2: Prolegómenos

2.- que sólo objetos singulares pueden darse absolutamente. La superación del primer prejuicio no sólo abre el paso a la fenomenología trascendental, sino que también lo abre al idealismo, a través del concepto de *constitución*. Los objetos no se encuentran en la conciencia -tal y como pensó la modernidad- "como en una caja", no son "contenidos" de conciencia;^{69*} sino que más bien "son constituidos" por el acto, gracias a las peculiarísimas virtualidades de la relación intencional (donación de sentido), irreducible a ningún otro tipo de relación de entre las postuladas por la conciencia natural.

Tan sólo cabe ahora destacar que ya aquí insiste Husserl en que para el ejercicio de la intuición eidética están en pie de igualdad la percepción y la fantasía, lo que nos da una idea de hasta qué punto ha quedado fuera de consideración la cuestión de la realidad. El carácter de realidad propio de los "contenidos" percibidos no tiene influencia ninguna sobre la intuición eidética. Queda, pues, doblemente reducido, primero porque la pretensión de su realidad independiente de la conciencia no es algo evidente; segundo, porque no juega ningún papel en la intuición de esencias.

Apartado 2: Expresión, conocimiento y esencia. Análisis de la primera investigación lógica.

La teoría del lenguaje es una pieza clave de la gnoseología y la ontología de Husserl; no otra cosa muestra el que haya sido ya imprescindible hacer breve mención de ella en varias ocasiones.¹ Para reconocer el interés de la cuestión a que nos enfrentamos basta pensar, al

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

margen de Husserl, en la tesis de los "filósofos lingüistas", que tanto furor ha causado en nuestro tiempo, según la cual el lenguaje sería incluso el elemento fundamental en el proceso cognoscitivo humano, mediando *transcendentalmente* no sólo su naturaleza y resultados, sino, en un estadio previo, la misma condición de sus problemas. No es, empero, éste, el caso de Husserl (como tampoco lo es el de Zubiri, según veremos), quien, si bien considera la capacidad expresiva del ser humano como un elemento esencial a la hora de analizar las cuestiones ontológicas y gnoseológicas, retrotrae su esencia al nivel fenomenológico de la intencionalidad.

Husserl comienza sus investigaciones referentes a la expresión lingüística postulando una tesis fundamental: "la expresión lingüística (*Ausdruck*) no es un mero signo indicativo (*bloßes Anzeichen*)". En definitiva, la función de señalar (*anzeigende Funktion*) no es la función de expresar (*ausdrückende Funktion*). La primera se funda en procesos psicológicos asociativos que ponen en conexión para el sujeto mediante motivación no-intelectiva^{2*} un objeto o situación objetiva -señal (*Anzeichen*)-, con otro objeto o situación objetiva -lo señalado (*das Angezeigte*), ambos creídos como existentes-. Por consiguiente, el género signo queda seccionado en dos especies: a) el signo indicativo y b) la expresión. A su vez, la especie signo indicativo se subdivide en dos subespecies: 1) las notas o indicaciones que señalan "lo que algo es" y 2) el resto de las indicaciones que simplemente nos indican "que algo es" ; estas últimas se subdividen nuevamente en naturales (p. ej., el humo es signo del fuego) y arbitrarias (p. ej., el rojo como señal de peligro).³ Sin embargo, aun no siendo lo mismo signo indicativo y expresión, ambos se dan juntos muy frecuentemente en la vida expresiva de un sujeto.

Cap.3, Apart. 2: Expresión, Conocimiento, Esencia

Husserl piensa que un acto expresivo puede darse en tres funciones distintas, a una de las cuales aparece siempre necesariamente vinculado, por constituir aquella precisamente su función esencial, la que le constituye en expresión. Tales funciones son: 1) *función comunicativa*, 2) *función significativa o expresiva* y 3) *función cognoscitiva*. La función significativa es la que constituye la esencia del acto expresivo. Esto quiere decir que tanto la función comunicativa como la cognoscitiva le son extraesenciales, i.e., son accidentales. Una expresión puede aparecer en una u otra función o en ambas a la vez, dependiendo de circunstancias contingentes, como puedan ser la propia voluntad del eventual sujeto.

El que una expresión aparezca en función comunicativa depende exclusivamente de que el sujeto *quiera* darle tal finalidad, i.e., la de "comunicar algo" a otro u otros sujetos.⁴ En cualquier caso, si se pretende tal uso de la expresión (la expresión en el discurso dialógico -*dialogische Rede*-) se imponen condiciones. Puesto que el sujeto receptor no puede intuir o aprehender los sentidos vividos por el eventual emisor en la "vida solitaria de su alma" (discurso monológico -*monologische Rede*-), éste deberá solapar a su discurso privado una "actividad" por la que pueda "traducir" tal discurso privado a algún tipo de entidad perceptible por el receptor. Tal actividad viene, precisamente, posibilitada por el empleo de signos indicativos. En el caso del lenguaje humano tal función signitiva o indicativa la cumplen las *palabras*, que son entidades físicas (sonidos, rasgos visuales o táctiles), perceptibles exteriormente por el receptor. Ahora sí, tales entidades físicas desempeñan para el receptor la función signitiva de remitirle a vivencias del emisor.⁵ Pero entonces aquél carece de verdadera intuición de las vivencias de éste:⁶ tan sólo posee intuición

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

de los signos físicos que él produce, los cuales le permiten "reconstituir" en su propia vida psíquica las vivencias del emisor indicadas por las palabras (o al menos mentar las mismas significaciones intendidas privadamente por el emisor). En este sentido, la posibilidad de la comunicación, de la comprensión intersubjetiva, radica en el hecho de que tales vivencias "reconstituidas" por el receptor (las significaciones mentadas por él), se identifiquen con las del emisor.^{7*}

Conviene percatarse de que los gestos, si bien pueden también desempeñar una función signitativa o señalativa para otros sujetos, no forman a menudo parte de la expresión, ni siquiera en su uso comunicativo, por no formar con ella "unidad fenomenológica" en la intención del sujeto que se expresa (en estos casos el gesto no es usado por el hablante -como si ocurre en cambio con la palabra- en un acto intencionado de significar algo con él).⁸

Frente al discurso dialógico empero, se da, como ya se dijo, el discurso monológico, o discurso que un sujeto mantiene en la "vida solitaria de su alma" ¿Quiere esto decir que para Husserl el empleo de la palabra física es extraesencial a la expresión?⁹ Nuestro pensador afirma que, si bien en el discurso monológico no es necesaria la "representación de ningún signo como algo existente", sí que es, en cambio, necesario "representarse las palabras en la fantasía".¹⁰ Pero también afirma seguidamente que la utilización de palabras como señales, en el caso que nos ocupa, sería "completamente inútil", lo cual parece contradecir la tesis anterior.

¿Qué función puede tener que desempeñar el fantasear de la voz (palabra) en el discurso monológico? Yase ha hecho referencia a su función en el discurso dialógico: señalar al receptor las vivencias expresivas del

Cap.3, Apart. 2: Expresión, Conocimiento, Esencia

emisor, precisamente porque la intuición directa de éstas le está negada a aquel para quien la voz desempeña su función indicativa. Pero, ¿qué podría "señalar" la voz a quien es testigo inmediato y directo de sus propias vivencias expresivas, puesto que éstas son él en cada ahora concreto?' Como a Husserl, tal pretensión se me antoja absurda; el sujeto en su discurso privado tiene conciencia inmediata de las significaciones que intiendo. Esto parece imponer la conclusión de que son posibles meros actos de dar sentido o de intender significaciones, sin necesidad de apoyarse en actos que permitan la aparición de las palabras en la fantasía, o mejor, sin necesidad de apoyarse en el aparecer de las palabras. Es legítimo, sin embargo, reservar el nombre de expresiones, tal y como Husserl lo hace, para aquellas unidades fenomenológicas que intenden una significación sobre la base de la apariencia de palabras, apariencia a la que los actos significativos están accidentalmente vinculados. Pero también es legítimo preguntarse por la razón de que sean precisamente expresiones en este sentido las utilizadas por el sujeto en el monólogo interior consigo mismo, cuando ello podría tener lugar, según parece, al margen de toda apariencia de palabras. En última instancia -y esto nos sume en cierta perplejidad- pensamos en espacial.

No voy a detenerme en este problema; el caso es que Husserl parece atribuir a la representación fantaseada de las palabras la función de "suscitar en nosotros el acto de dar sentido, de modo que nos refiramos así a aquello que está intendido en él".¹² No parece claro, sin embargo, que el acto de dar sentido dependa de una "suscitación" distinta de la propia voluntad del sujeto de mentar unas determinadas significaciones y no otras, a excepción de cuando actuamos como receptores. Como quiera que sea,

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Husserl habla de "*voz animada de sentido*". El término "voz" hace referencia a la mera entidad física (palabra) que aparece en los actos sensibles de su representación, mientras que el término "animada de sentido" hace referencia a los actos que, apoyándose en los anteriores, "animan" la mera voz "dándole un sentido". Es por ello por lo que Husserl denomina a estos actos "actos de dar sentido" (*sinngebende Akte* o *bedeutungsverleihende Akte*), los cuales constituyen el elemento nuclear de la expresión. Su naturaleza es, desde luego, intencional; en ellos el sujeto mienta (*meint*) un sentido (*Sinn* o *Bedeutung*) y se refiere mediante él a un objeto (*Gegenstand*) determinado. Así pues, la relación expresiva consiste en la referencia a un determinado objeto mediante una significación intendida sobre la base de la apariencia de palabras como fenómenos físicos.^{13*}

Recapitulando, podemos diferenciar: 1) *la voz* o palabra física, que consistiría en una mera representación (perceptiva o meramente de imagen) de la palabra o voz como fenómeno físico. Sería, pues, la parte física de la expresión, el "material de construcción" sobre el que ella se erige.¹⁴ 2) *La mera expresión*, que consistiría en el acto de referirse a un objeto a través de una determinada significación intendida, y todo ello sobre la base de la representación de la voz; y por último, 3) *la expresión cumplida* en menor o mayor grado. En tal caso el objeto referido está a su vez *dado* al sujeto en la correspondiente intuición, y lo está, o bien él mismo en acto (en la percepción), o bien en mera representación de imagen (en la fantasía, el recuerdo, etc.).¹⁵

Vemos así la progresiva complicación que se ha ido poniendo de manifiesto en el análisis de la expresión. De la voz y su *función notificativa* hemos pasado a la expresión y su *función significativa*; de

Cap.3, Apart. 2: Expresión, Conocimiento, Esencia

ésta, a su vez, lo hemos hecho a la expresión en *función cognoscitiva*, que es lo que ahora me propongo analizar. Cada uno de estos tres estadios implica en sí el anterior; el conocimiento implica un acto significativo, y éste implica las palabras; pero, naturalmente, cada uno tiene una peculiar esencia y una peculiar unidad fenomenológica.

A partir de este momento interesa reflexionar sobre tres cuestiones que se coimplican: 1) la significación 2) el objeto y 3) el conocimiento o expresión en función cognoscitiva.

Respecto de la *significación* Husserl destaca su carácter ideal idéntico. Ya hemos visto en los análisis realizados hasta el momento la importancia de esta tesis. La significación es lo ideal, inmutable e idéntico *intendido* en el acto expresivo (ya sea en el mero pensamiento simbólico -mero acto significativo no acompañado por intuición alguna del objeto- o en el acto auténticamente cognoscitivo) que no puede confundirse ni con la voz temporal y contingente,¹⁵ ni con los actos psicológicos en que es intendida; tampoco ha de confundirse con el objeto, aunque ella sea el medio ineludible de hacer referencia a él.¹⁷ Por ser toda significación una "unidad ideal de validez" quedarán excluidos como tales aquellos contenidos intencionales que carezcan de tal carácter unitario.^{18*} En función de esto, Husserl separa radicalmente la esfera del sentido de la esfera del sin-sentido, encomendando a la *gramática formal pura* la investigación de esta problemática.¹⁹

Lo anterior nos obliga a examinar uno de los postulados que Husserl sostiene en torno a las significaciones y por motivo del cual el maestro entra en polémica con una tesis de cariz empirista defendida en este caso por Sigwart y Erdmann.²⁰ Según estos autores la significación consistiría

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

siempre en ciertas imágenes del objeto producidas en la fantasía. Se ve inmediatamente el sesgo nominalista de esta afirmación. De ser ella cierta, sería falso atribuir a las significaciones el carácter de idealidades supratemporales, pues toda imagen de la fantasía surge, aparece y desaparece en el curso temporal de la conciencia, careciendo de los perfiles de identidad atemporal propios de toda idealidad. La tesis combatida implicaría además que todo acto significativo o expresivo conllevaría necesariamente en sí una intuición del objeto referido, aunque sólo fuera una intuición de imagen; es por ello precisamente por lo que los autores que defienden tal posición califican como carentes de sentido aquellas "significaciones" (para Husserl lo son) que jamás podrán encontrar cumplimiento en ninguna intuición, pues al encerrar contradicción (repárese en que para Husserl no es lo mismo "contradicción" que "sin-sentido") se refieren a un objeto que *necesariamente* no exista.^{21*}

En contraposición con ello pone Husserl de manifiesto la existencia del pensamiento simbólico, en el que teniendo lugar significaciones (comprensión del discurso por parte de los sujetos en él implicados), no hay intuición ninguna de los objetos referidos, sino meras menciones vacías.^{22*}

Tampoco comparte Husserl la teoría de la significación de J. St. Mill, la cual confunde la función notificativa con la expresiva, no reconociendo ésta a los nombres que en terminología de Husserl "significan *directamente* su objeto sin aportar conocimiento en torno al mismo", es decir, los nombres no-atributivos. Como delata lo que acabo de decir, tales nombres (p.ej., los nombres propios), sí que tienen, en opinión de Husserl, significación, sólo que una significación que no aporta conocimiento sobre

Cap.3, Apart. 2: Expresión, Conocimiento, Esencia

las propiedades de su objeto, refiriéndose a él directamente y no por sus atributos.²³

Lo expuesto en torno a la significación aclara en gran medida lo que Husserl dice en esta primera investigación sobre el *objeto*. En todo acto meramente expresivo el objeto es referido *mediante* la significación correspondiente, ésta determina el *modo en que se hace referencia a él*. Las vivencias intencionales expresivas se complican empero cuando, tal como hemos dicho, se dan en función cognoscitiva. Entonces, a los actos de dar significación (los propiamente esenciales a la expresión lingüística) se solapan los *actos de cumplir la significación* (*bedeutungserfüllende Akte*) y lo que era una intención significativa vacía (*anschauungsleere Bedeutung*) se convierte en intención significativa cumplida (*erfüllte Bedeutungsintention*).²⁴

Dicho esto, lo primero que cabría preguntarse es si el conocimiento es sólo posible asociado a actos de expresión lingüística (actos de dar significación). Se trata de una cuestión crucial, pues al problema ya apuntado por Kant en el sentido de que "sin concepto toda intuición es ciega", viene a unirse la cuestión del *origen del dinamismo cognoscitivo intelectual* de todo sujeto. Si no hay verdadera intuición sin actos de dar sentido (pues una intuición ciega no es verdadera intuición), habrá de postularse que todo sujeto ha de comenzar su vida cognoscitiva solapando a sus primeros contactos sensitivos con la realidad ciertos actos de dar significación o sentido, con el fin de que tales intuiciones tengan verdaderamente lugar para él, lo cual supone que el individuo nace con tal capacidad (no otra cosa venían a significar las "ideas innatas" de los racionalistas). La cuestión es, pues, si el dinamismo primario imprimido a

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

la vida cognoscitiva emana de la propia espontaneidad del sujeto, del impulso que éste 'recibe' de la realidad (receptividad) por "su simple estar en ella", o bien de ambas cosas a la vez.^{25*}

Los actos impletivos o intuiciones pueden ser de dos tipos: *presentativos* o *re-presentativos*. Los primeros se caracterizan porque en ellos es el objeto mismo *en persona* -al que se hace referencia mediante la correspondiente significación- el que *se presenta a la conciencia*, aparece "en persona" a ella. Los segundos se caracterizan porque, si bien en ellos también aparece el objeto a la conciencia, no lo hace él mismo en persona, sino mediatizado, re-presentado por una imagen suya que es constituida reproductivamente por el sujeto. En cualquier caso, el análisis husserliano de la expresión en función cognoscitiva pretende descubrir como momentos suyos dos tipos de actos y sus correspondientes significaciones, los cuales vienen a constituirse en *unidad de coincidencia, cumplimiento o de mutuo recubrimiento* (*Deckungseinheit, Erfüllungseinheit*): 1) los actos de dar sentido y su correspondiente sentido o significación y 2) los actos intuitivos en que se nos da el objeto, que no son sino los actos que dan cumplimiento a la significación intendida. A tales actos impletivos corresponde también un sentido, lo que Husserl denomina el *sentido impletivo* (*erfüllende Bedeutung*). Cuando esta significación coincide con la de los actos de dar sentido, decimos que la expectativa por ellos despertada es cumplida. Ambos tipos de actos y sus correspondientes significaciones sólo son separables abstractivamente en el análisis; en la realidad forman una indisoluble unidad fenomenológica de mutuo recubrimiento.²⁶

Cap.3, Apart. 2: Expresión, Conocimiento, Esencia

En cuanto al sentido impletivo se refiere, no puede ser otra cosa sino el "modo como el objeto es aprehendido en la intuición según determinadas formas categoriales". Tendríamos entonces un doble rendimiento subjetivo: la significación mentada y su correspondiente sentido impletivo. Este vendría a ser el filtro subjetivo por el que el objeto habría de pasar necesariamente antes de presentarse a la conciencia. El objeto, lo "otro" del sujeto, se vería conformado por sentidos contruidos por el sujeto antes de ser aprehendido por éste. Pero entonces, ¿cómo cabe caracterizar tal objeto independientemente del sujeto? Recordemos que en el proceso husserliano, irrefrenablemente tendente al idealismo, la capacidad constitutiva de sentidos de la conciencia adquirirá cada vez mayor relevancia, hasta extinguir todo resquicio de ser al que se le pudiera suponer cualquier tipo de entidad no dependiente de la actividad constitutiva de la conciencia. Este es el marco del problema. No obstante, en las *Investigaciones Lógicas* se postula que lo dado es siempre de una riqueza mucho mayor que lo aprehendido en cada momento, brindando por ello una múltiple gama de posibilidades de distintas aprehensiones y, consiguientemente, de nuevas intuiciones.²⁷

¿Qué conclusiones podemos sacar de todas estas reflexiones? Hemos visto reafirmarse la relevancia que la distinción entre lo fáctico y lo eidético desempeña en el pensamiento de Husserl. Sin embargo, la tesis de que las *esencias* son entidades ideales, deja intacta la oscuridad con que el problema se nos presenta, pues ¿acaso las propias entidades ideales, como puedan ser las significaciones, no tienen su propia esencia? Serían, pues, las esencias un tipo peculiar de entidades ideales que vendrían a determinar la "naturaleza" de las propias entidades ideales (además de la de las

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

reales) y, por consiguiente, la suya propia (la esencia de la esencia). Si la fenomenología ha dado el paso hacia el reconocimiento de que hay múltiples modos de existir, cada uno de estos modos tendrá su propio ámbito de esencias. Dejemos, no obstante, que el enigma vaya progresivamente desvelándose.²⁸

Quedan algunas cuestiones sobre las que merece la pena reflexionar en relación a esta primera investigación. En primer lugar hemos de preguntarnos qué es lo que da cumplimiento a los juicios de la ontología formal, habida cuenta que su objeto lo constituyen las significaciones (al margen de sus referentes objetivos -éstos entran tan sólo en consideración como aquellas posibles entidades que pueden dar cumplimiento a dichas significaciones-).²⁹ Se trata, desde luego, de la naturaleza del conocimiento *a priori*. En tal caso, afirma Husserl, no es que se mienten meras palabras, sino que se trata de un conocimiento "para cuya evidencia se requiere la mera representación de la *esencia conceptual* en que las significaciones generales de las palabras encuentran cumplimiento en modo pleno",³⁰ quedando excluida la pregunta por la *existencia* de sus correspondientes objetos. Husserl afirma categóricamente que "*dichas esencias conceptuales son el sentido impletivo*",³¹ lo cual vuelve a plantear el crucial problema que ya recalqué anteriormente, en el sentido de la pregunta por la anterioridad o posterioridad de la actividad donadora de sentidos por parte del sujeto respecto de la pasividad a la que se vería sometido por el "influjo" de la realidad en la experiencia.^{32*} La pregunta versaría, pues, en torno al *origen* de las esencias conceptuales o sentidos impletivos. Remitir su origen a la experiencia sería subordinar de algún modo el conocimiento a

Cap. 3, Apart. 3: Especies Ideales

priori al empírico; remitirlo a una facultad constructivista del sujeto, lo inverso.

Apartado 3: Especies ideales.

§1 Universalidad y esencia.

Ya conocemos la génesis de esta cuestión en Husserl; primero, incipientemente, en la *Filosofía de la Aritmética* con la distinción entre *fenómeno psíquico* y *significación lógica*; después en los *Prolegómenos* ya con toda nitidez e incluso como la tesis fundamental. Ahora se ofrece la oportunidad de examinar con detenimiento las características del "antinominalismo" husserliano, de su ontología y de su teoría de la abstracción en 1900. Con ello habré completado mi estudio de una manera sistemática.

A la postulación de dos tipos irreductibles de entidades corresponde, ya se ha dicho, la de dos tipos distintos de intuición. Si sostenemos con Husserl la existencia de *entidades individuales* y de *entidades ideales*, sostendremos, correlativamente, la de dos tipos de intuición: intuición sensible o de individuos e intuición eidética o de especies ideales. ¿Cómo situar esta cuestión en el marco del pensamiento de Husserl?

Frente al problema de los universales caben al menos dos posiciones fundamentales que han venido disputando a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental. O se es realista y se admite la existencia de las especies ideales o bien se es nominalista y se admite tan sólo la

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

existencia de individuos (ya sean individuos por sí o bien partes separables o inseparables de individuos). En este último caso se interpretan los términos 'universales' del lenguaje como "constructos" de la subjetividad humana de acuerdo con necesidades prácticas (economía del pensamiento) y ciertos mecanismos psicológicos que los originan (mecanismos de asociación entre determinados contenidos de conciencia posibilitados por el recuerdo, mecanismos psicológicos de atención, etc.). El nominalista intentará, al fin y al cabo, mostrar que todo nombre común es, en última instancia, el nombre de una multiplicidad de individuos (clase natural) semejantes en un determinado respecto.¹

Se ha sugerido a veces que la historia de la filosofía no es sino el conjunto de notas a pie de página al enfrentamiento Platón/Aristóteles, acentuando (quizá exageradamente)² el antagonismo entre ambos pensadores. Aristóteles representaría el origen de la positividad de la ciencia sobre la base de la valoración de la experiencia empírica (experiencia de individuos), frente al desprecio que Platón siente por el conocimiento sensible como mera degradación del eidético. Sin embargo, la oposición aristotélica al realismo platónico de los universales no sitúa en modo alguno al estagirita ni mucho menos en el paradigma nominalista. El fundador del liceo defendió siempre la irreductibilidad de las "formas" a la materia (¿principio individuante?) en el marco de su teoría hilemórfica de la realidad. Así las cosas, existe un cierto paralelismo entre la confrontación Husserl/Zubiri y la de los dos griegos. Ya veremos en su momento que Zubiri se inscribe conscientemente dentro de la tradición aristotélica. Para el pensador español, como para Aristóteles y como para la Escolástica, las cosas reales no se reducen a sentido, las esencias no son

Cap. 3, Apart. 3: Especies Ideales

unidades ideales de sentido y ni siquiera son la realidad del concepto de la cosa (ya sea del concepto formal -Hegel- o del concepto objetivo -racionalismo-), sino que la esencia será la unidad constitutiva última estructurante de la cosa real, parte intrínseca de la sustantividad real. No tendrá un origen conciential como rendimiento de la actividad intencional (construcción), sino que su origen será físico por el acto de generación filética interespecífica o evolutiva de un nuevo individuo por parte de los padres. La esencia será, pues, real y no mero sentido.

Desde este punto de vista no pueden parecer a Zubiri sino insuficientes las dos tesis fundamentales idealistas del pensamiento de Husserl: la admisión de la existencia de las especies ideales separadas -además de la existencia de los individuos-; y la tesis según la cual todo ser es por esencia ser para una conciencia, o, lo que es lo mismo, es un *cogitatum* constituido por una *cogitatio*.

El problema es complejo y sólo se aclarará al final de la investigación. Por el momento conformémonos con situarnos en el marco del posicionamiento de ambos pensadores a este respecto.

Zubiri, ya lo hemos dicho, no es que se ponga del lado del nominalismo, lo que ocurre es que la ontología sufre un vuelco en su reflexión. Lo primordial es la realidad entendida de un modo que no obvia las precauciones del método fenomenológico. Realidad es en primer lugar un *modo de quedar* el contenido sensible en la aprehensión humana (*formalidad*). Del mismo modo que para Husserl la existencia es un término análogo cuyas modalidades se definen correlativamente a las modalidades de vivencias intencionales intuitivas en que se constituyen los diversos existentes, hay que hablar de la analogía de la realidad en Zubiri a partir de la noción

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

central de la realidad como formalidad (del *de suyo*). Entonces, la realidad-en-sí (o realidad *allende la aprehensión*, en terminología de Zubiri) no es más que un modo de realidad de entre los múltiples posibles. Por este camino se engarza el realismo o *reísmo* zubiriano con el realismo tradicional. En este contexto -que, como venimos diciendo, sólo será verdaderamente comprensible al final de nuestra investigación sobre Zubiri-, las entidades ideales de Husserl, las unidades ideales de las especies, verdaderos objetos de las intuiciones categoriales, no gozarán de realidad propia. Su realidad (que les es prestada) se enmarca en el ámbito de lo que Zubiri denomina *lo irreal*, y que es el resultado de una cierta actividad intelectual (rendimiento de una *construcción*). Pero es que, además, para Zubiri sólo lo real *stricto sensu* constituye el ámbito de lo esencial, sólo lo real -que es siempre individual y tempóreo- tiene esencia, y ésta -la esencia- no pertenece consiguientemente a la región de las idealidades, sino que es real por ser un momento de la sustantividad real: el subsistema constitutivo primordial -algo así como el núcleo germinal de la sustantividad-. Por lo demás, lo real no es mero correlato de un acto de conciencia, con lo que los modos de realidad no dependen de los modos de intelección. Muy al contrario, los actos conscientes son una propiedad de algunos de los actos que ejecuta un determinado tipo de sustantividad real: la humana. Las *cogitaciones* no originan las cosas reales, sino que ellas mismas forman parte del mundo, del campo abierto por la respectividad de las cosas reales (si bien, por su peculiar esencia, permiten que otras cosas reales se "actualicen" en ellas reduplicativamente como tales cosas reales que son -intelección sentiente-). El protagonismo de este fenómeno intelectual no pertenece a la *cogitatio*, sino a las cosas reales, que son

Cap. 3, Apart. 3: Especies Ideales

las que se "actualizan" en la inteligencia, las que "verdadean" en ella. El ser fundamental no es la conciencia transcendental constituyente, sino "la" realidad como momento transcendental físico de las cosas reales.

En cambio, para Husserl el ámbito de lo individual, de lo real, de lo fáctico es, incluso antes de ser definitivamente reducido a sentido en pleno idealismo, el ámbito de lo contingente; y lo que en él hay de legalidad, de necesidad, le viene dado por su "participación" del ámbito de las esencias, de las especies ideales. Al menos desde la perspectiva gnoseológica esto es inobjetablemente así, pues como ya hemos visto,³ las leyes naturales no son en realidad sino "ficciones idealizadoras *cum fundamento in re*" -transposición al orden de lo fáctico de la estructura propia de lo ideal, si bien ésta transposición no puede sino ser forzada, pues la necesidad legal de lo fáctico nunca es absoluta (problema de la inducción)-. En sentido inverso, como ya se ha visto, para Zubirí lo ideal sólo cabe ser entendido desde lo real, incluso desde el punto de vista ontológico.

Una cuestión de importancia es, entonces, la de la articulación de los dos tipos de idealismo (realismo de los universales e idealismo transcendental) descritos en Husserl. En el apéndice primero he hecho un primer análisis de la reducción fenomenológica, y he mostrado que la fenomenología transcendental, que acabará siendo idealismo transcendental, se construye según dos principios metodológicos reductivos: 1) la reducción gnoseológica o fenomenológica y 2) la reducción eidética. La primera consistía, en aras del afán husserliano de radicalidad, en la reducción de nuestros supuestos conocimientos a auténticos conocimientos, a auténticas intuiciones. El resultado de ello era la exclusión -el dejar fuera de consideración- del carácter de realidad de los objetos que nos son dados.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Así, la fenomenología no quería seguir siendo una ciencia de objetividades transcendentales, sino que aspiraba a ser ciencia estricta, ciencia de lo dado radicalmente (percepción e imaginación adquirirían el mismo rango). Con ello la fenomenología será ciencia de fenómenos en el doble sentido, de ciencia de "lo que aparece en el fenómeno" y ciencia del "fenómeno mismo", del aparecer mismo, de aquello en que aparece lo que aparece ($\phi\alpha\iota\lambda\omicron\mu\epsilon\iota\omicron\psi$). Esta desconexión del carácter de realidad evolucionará hasta concebir la conciencia como la permanente fuente de sentido, de todo sentido, la permanente creadora de fenómenos, incluso de los de realidad.

Pero junto a esta reducción, la fenomenología utiliza un segundo método fundamental: la reducción eidética. Se trata de reducir nuestras intuiciones, ya puras, a intuiciones eidéticas, si bien no quedan excluidas las correspondientes intuiciones sensibles en las que las eidéticas necesariamente han de apoyarse. La fenomenología no es, pues, sólo ciencia de fenómenos puros, sino que es ciencia de las *esencias* de los fenómenos puros. Y es aquí donde la cuestión de la esencia, la cuestión ontológica de las especies ideales, de la ontología en general, de la teoría de la abstracción, se nos presenta como indisolublemente ligada al problema del método de la fenomenología transcendental y de su carácter idealista. El ser fundamental no es el ser real, fáctico (aun antes de ser totalmente reabsorbido éste en sentido), sino el ser ideal, las esencias. El ser real sólo es por individualización de las esencias, es relativamente a ellas. Así, mientras que las verdades de hecho son siempre contingentes, las verdades de razón (verdades de esencia) son absolutamente necesarias -recordemos que el error del psicologismo consistía en pretender fundamentar las segundas en las primeras-. A su vez, las esencias se subordinarán a la conciencia

Cap. 3, Apart. 3: Especies Ideales

transcendental como fuente última de todo sentido. Esencia es para Husserl unidad ideal de sentido; en un principio, unidad ideal de sentido impletivo, i.e., "ejemplificada" en individuos; después, unidad ideal de sentido a secas, pues todo sentido acabará, como decimos, teniendo su fuente en la conciencia, acabará siendo sentido "constituido". Veamos cómo plantea Husserl la cuestión allá por 1900.

Lo primordial es su oposición tajante al nominalismo; "no cabe reducir la unidad ideal a la difusa multiplicidad".⁴ Ello no obsta empero para que nuestro autor no se apunte tampoco al partido de los platónicos, a la teoría que él denomina "hipóstasis metafísica de los universales", a la que tacha de insostenible.⁵ Ya me referí a esta cuestión en el análisis de los Prolegómenos. Aquí, mientras que por un lado nos dice que él no defiende la *realidad* de las entidades ideales,⁶ por otro afirma que las entidades ideales *existen*.⁷ De ello se infiere naturalmente que "ser real" y "existir" son cosas distintas. Mientras que "ser real" equivale a ser individual, temporal⁸; "existir" equivale a cumplir las condiciones de la posibilidad de que sobre aquello que existe "valgan" verdades. Existente equivale a unidad de validez. Lo real se inscribe dentro de la analogía del existir, es un modo entre otros de existencia: existencia individual, temporal. El esquema ontológico de Husserl aquí es el siguiente: lo más genérico es el *ser*, que se especifica en el *ser ideal* (intemporal, del que habría a su vez múltiples tipos), y en el *ser real* (temporal). A parte quedaría el *ser meramente intencional*, carente no sólo de realidad, sino de existencia, como es el caso de los objetos absurdos o imposibles y de los sinsentidos (representaciones sin objeto).⁹

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

§2 Teorías modernas de la abstracción y su crítica.

Claro está que la cuestión de la especie ideal es inseparable del problema de la abstracción; por ello Husserl sostiene que el error de los nominalistas procede de una defectuosa teoría de la abstracción, la cual se origina, a su vez, en un erróneo análisis de la conciencia.

Husserl distingue tres versiones en el nominalismo moderno: la de Locke, la de Berkeley, y la de Hume (Cornelius).

Para Locke, p. ej., el universal al que nos referimos cuando empleamos un nombre atributivo -pongamos por caso "triangularidad"-, es una "idea abstracta", en el sentido de una idea de una parte abstracta (nota singular, cualidad sensible) de la cosa fenoménica (contenido complejo de conciencia, complexión de notas singulares). Locke entiende la abstracción como el proceso intelectual de "separar" una parte sensible cualitativa del contenido complejo, la cual será aprehendida como semejante a otras partes sensibles cualitativas de otros contenidos distintos.¹⁰

Husserl, en su crítica,¹¹ muestra la enorme ambigüedad que envuelve a la noción lockiana de "idea", ambigüedad que es resultado de un deficiente análisis de lo que acontece en cualquier proceso perceptivo (ya sea de algo individual o de algo específico). Locke no distingue entre el *objeto fenoménico* que aparece (que no es una parte real de la vivencia sensible intuitiva) y el fenómeno mismo en que tal objeto aparece (vivencia real psíquica). Tampoco distingue entre el *momento objetivo individual* y el *atributo in specie*. Husserl subraya que si bien el contenido intuitivo real es el mismo cuando mentamos el momento objetivo individual y cuando mentamos el correspondiente atributo *in specie*, los actos (modos de

Cap. 3, Apart. 3: Especies Ideales

referencia intencional) son claramente distintos, pues sus menciones son distintas. Por otra parte, tampoco distingue Locke el *pensamiento "propio"* (pensamiento intuitivamente cumplido), del *pensamiento "impropio"* o meramente simbólico, e identifica la "imagen sensible intuitiva" con la significación (sin distinguir, claro está, entre la mera significación vacía y la impletiva).¹² Abstraer, además, no es "separar" la "idea" simple de la correspondiente complexión de ideas, sino "mentar" tal contenido simple (parte abstracta) dentro del contenido total dado. Esta mención, a su vez, puede ser mención del momento individual del contenido complejo individual (intuición sensible) o mención de dicho momento pero como portador de un universal, i.e., mención del universal correspondiente (intuición eidética).

Todas estas carencias en el análisis llevaron al filósofo de Wrington al absurdo del "triángulo universal", "imagen interior que sería triángulo y nada más",¹³ ya que surgiría como resultado de prescindir de las notas particulares de los particulares tipos de triángulo (acutángulo, recto, isósceles, etc...). Tal idea incurre de lleno en la "paradoja del tercer hombre" ya advertida por Platón, pues el "triángulo universal" de Locke es él mismo, por ser imagen sensible, una idea simple individual, sólo que, como decimos, de un único contenido: triangularidad. Esto es empero imposible, pues si hay algo que "lo común a todo triángulo" no puede ser, es, precisamente, un triángulo, ya que de ser así se incurriría en un regreso al infinito: junto al triángulo universal tendríamos que postular la existencia de un triángulo universal universal, etc.

Husserl analiza y critica seguidamente las teorías de la abstracción defendidas por Berkeley, J. St. Mill y Hamilton, que coinciden en lo esencial al tratar de evitar -sin abandonar el nominalismo, por mucho que Hamilton

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

se llame conceptualista-, el absurdo de las ideas abstractas de Locke. Para ello consideran que la abstracción es íntegramente un redimiento de la atención; no consiste en "separar" ideas simples, como lo pretendía Locke, lo cual es imposible, sino en atender dentro de los contenidos complejos (objetos individuales fenoménicos) a atributos parciales inseparables suyos. La concentración de la atención en el atributo en cuestión conlleva simultáneamente el dejar fuera de consideración los demás elementos del contenido y así, prescindir de los caracteres individualizantes, únicos que diferencian a tal contenido parcial o atributo de otros iguales. Abstraer sería, pues, atender a un atributo particular fijándonos exclusivamente en sus peculiaridades cualitativas y prescindiendo de sus momentos individuantes; pero siempre, en cualquier caso, el atributo es parte inseparable de un contenido real individual y, por tanto, él mismo individual.¹⁴ Coinciden los nominalistas, también Locke, en atribuir al mencionado contenido el carácter de "representante" de todos los demás contenidos semejantes, con lo que tendría la función economicista de ahorrar el enorme esfuerzo inútil (e imposible) de tener que representarnos todos esos contenidos individuales.¹⁵

Las objeciones de Husserl son las siguientes: 1ª) por mucho que se diga que la atención prescinde de los caracteres individuantes de la nota, ésta permanece individual tras tal proceso abstractivo, mientras que de lo que se quería dar cuenta era de los nombres atributivos que no denotan individualidades; 2ª) tampoco los nombres propios se refieren a los caracteres individuantes del individuo (de ser así, D. Juan Carlos de Borbón significaría individuos distintos en cada uso), por lo que no puede ser éste el carácter que los diferencie de los nombres atributivos; y por último, 3ª)

Cap. 3, Apart. 3: Especies Ideales

se sigue incurriendo en el grave error de no diferenciar entre el *objeto* intencional y el *contenido psíquico real de la vivencia*. La imagen abstracta representante de la clase de los demás contenidos semejantes sigue siendo considerada indiferenciadamente objeto y contenido de la vivencia. Sin embargo, es fácil darse cuenta de que tal función representativa podría desempeñarla cualquier otro contenido, aunque fuera totalmente desemejante de la clase en cuestión, pues es precisamente el carácter del acto intencional el que le presta tal referencia.

Por consiguiente, también han pasado por alto los empiristas esta otra peculiaridad de los actos, esencial a la hora de describir la mención de esencias o de individuos. Por un lado, como se ha repetido hasta la saciedad, los objetos intencionales no son los contenidos ingredientes de la conciencia (salvo en el caso límite de la plena evidencia en la reflexión, en que el contenido de la vivencia y lo mentado coinciden; e incluso aquí lo mentado es siempre la especie ideal que "toma carne" en el susodicho contenido individual).^{16*} Por otro lado, el correlato del objeto intencional (o significación, según que se trate de mero pensamiento simbólico o de pensamiento propio) es siempre un determinado modo de referencia intencional; y es en esta referencia dónde verdaderamente reside la innegable peculiaridad descriptiva de la intuición de esencias, de la mención de especies y no de individuos. Sobre la base de un mismo contenido sensible real ingrediente de la vivencia pueden construirse una gran diversidad de modalidades de menciones intencionales (caracteres de acto); podemos mentar la especie ideal, la clase como la totalidad de las individualidades que participan de una misma especie, un individuo indeterminado de la especie (un A), o de la clase (uno de los A), etc.¹⁷ Por

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

ello, es el cambio de la modalidad intencional lo que transforma una intuición sensible en eidética, permaneciendo sin embargo intacto el contenido individual vivido.

Esto vuelve a retrotraernos a la cuestión de la división que Husserl hace entre *esencias materiales* y *esencias formales*. Vemos ahora que tal distinción no hace sino reflejar en el plano ontológico la distinción gnoseológica entre dos modos de intuición categorial, que se subordinan a la distinción primordial entre el *intuir* y el *pensar*.¹⁸ Estos dos planos fundamentales repiten el seccionamiento kantiano establecido entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la parte pasiva del intelecto humano y la activa. El pensamiento es el elemento conformante de la materia suministrada por la intuición sensible. Esta "conformación" ha de entenderse como el momento de donación de sentido al contenido intuitivo individual. El pensamiento aporta o está en conexón con las especies ideales. Estas especies serán materiales si se encarnan en los contenidos sensibles que nos dona la percepción; y serán formales si damos con ellos al reflexionar sobre las diversas modalidades de juicio: juicios antepredicativos, predicativos y juicios complejos.¹⁹

Más adelante veremos cómo se sitúa Zubiri frente a Husserl y frente al problema expuesto. El pensador español pretende no incurrir en empirismo (sensualismo) al postular el carácter esencialmente sentiente de la inteligencia humana. *Inteligencia sentiente* en Zubiri quiere decir inteligencia que tiene carácter impresivo, que tiene la virtualidad de "dejarse" impresionar por las cosas reales "iluminándolas". Es sentiente porque, como venimos repitiendo insistentemente, su dinamismo fundamental proviene de su carácter de realidad y del carácter de realidad de lo que

Cap. 3, Apart. 3: Especies Ideales

ella intelige, de lo real en definitiva. Pero también Zubiri reconocerá un dinamismo autóctono a la inteligencia que *construye* "conceptos", "fictos", "perceptos" y esbozos de la razón (con los cuales logifica -logos-, construye juicios y da razón en el sistema entero de la ciencia). Ciertamente, también Husserl defiende que el pensar ejerce su actividad conformadora necesariamente sobre la base de la intuición sensible,²⁰ lo que ocurre es que en Zubiri la inteligencia no es una facultad por sí sola al margen de la sensibilidad, en la que tan sólo se apoyaría, sino que el sentir conforma su propia índole, es un momento intrínseco de su esencia. Además, como ya se ha dicho lo irreal está ontológicamente subordinado a lo real. Hemos llegado así a otra de las articulaciones de nuestro problema al que habremos de seguir atentos.

Finalmente, Husserl analiza y critica también la teoría nominalista humeana de la abstracción (teoría de la *distinctio rationis*) así como su versión moderna en la obra de H. Cornelius.²¹

La teoría humeana de la abstracción se inscribe en la línea de la teoría berkeleyana, aunque no se identifica con ella. El proceso abstractivo sería un mecanismo psicológico por el que una idea individual hace de *representante* de las múltiples ideas semejantes en algún respecto. Nos percatamos de que repetidas veces percibimos contenidos semejantes, y ello porque la representación (cada representación) va acompañada de una *reflexión* semiinconsciente que constata el *círculo de semejanza*. Damos entonces nombre a tal círculo de contenidos parecidos, de manera tal que sedimentado tal proceso por la *costumbre*, cuando oímos ese nombre se despierta en nosotros, gracias a los *mecanismos asociativos*, la idea de la semejanza.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Según esta tesis no existen propiamente los momentos abstractos como momentos de las complexiones de contenido intuitivo (ideas simples); no existen las partes cualitativas no-independientes del contenido representado, tal y como lo suponía Berkeley. En consecuencia, abstraer no es fijar la atención en uno de estos momentos, pues no existen. Lo único que verdaderamente existe, en consonancia con la teoría humeana, son las partes separables, los trozos del contenido; los cuales se inscribirían en círculos de semejanza.²²

Esta teoría se erige sobre múltiples errores y confusiones. En primer lugar confunde las cuestiones referentes a los procesos psicológicos que puedan subyacer a la abstracción con el puro análisis gnoseológico del acto de mentar un abstracto. Además, Hume, como la totalidad de los nominalistas, no distingue entre el momento objetivo y su escorzo subjetivo como parte ingrediente de la vivencia. La semejanza de la que supuestamente nos percataríamos por esa oscura reflexión no puede ser un trozo del contenido representado, del mismo modo que no lo es, según la teoría, un momento abstracto. Si esto es así, entonces para aprehender tal semejanza tendríamos que aprehender otra semejanza de tal semejanza, y así sucesivamente. Pero es que además Hume no admite que haya algo así como la *cualidad del acto*, el carácter del acto, que es el responsable último de la direccionalidad intencional.²³ Ahora bien, si todas las ideas (los contenidos representados) son individuales (trozos de la conciencia), no puede residir en ellas la virtualidad de *representar* a todas las ideas de su círculo de semejanza, esto habrá de ser un rendimiento del carácter del acto. Ningún contenido esencial o categorial está pasivamente dado.

Cap. 3, Apart. 4: Mereología

En definitiva, Hume falsea los datos más evidentes. Cuando me refiero al rojo de esta cerámica que ahora veo, estoy mentando el rojo mismo y no, ciertamente, una relación de semejanza.

Apartado 4: Mereología: todos y partes. Noción de fundamentación.

Esencias materiales y esencias formales. Esencias vagas y esencias exactas.

Uno de los momentos de la ontología formal será aquel cuyas leyes *a priori* se fundan en la *idea de objeto en general*.¹ En tal medida, la validez de estas leyes será absoluta, valdrán para todo objeto, fuere de la región que fuere.

Ahora bien, la noción de objeto está íntimamente ligada a la de totalidad o *todo*, y ésta, a su vez, a la de *parte*. De aquí que quepa la doble posibilidad de denominar a esta disciplina -a cuya presentación consagra Husserl la tercera de las LU-, bien *holología*, bien *mereología*.^{2*}

Nosotros ya hemos topado -y tratado brevemente- con esta problemática, al menos en dos lugares. Primero en la *Filosofía de la Aritmética*, en el marco de la teoría de las relaciones primarias y secundarias, sobre cuya base distinguía Husserl entre 'todos metafísicos' (los propios de las cosas reales), y todos que podríamos llamar 'categoriales' (del tipo de la conexión colectiva, disyuntiva, etc.). Recuerdese que el carácter de todo (*holos*) de estos últimos se sustenta únicamente sobre la actividad sintética subjetiva.³ El segundo lugar donde

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

surgió esta problemática fue en *Estudios psicológicos para una Lógica elemental*.⁴

Desde el punto de vista estrictamente formal, es decir, al margen de toda consideración material que pudiera ser propia tan sólo de algún tipo peculiar de objeto, caben las siguientes posibilidades:⁵ 1) que un objeto sea parte de otro objeto; 2) que un objeto sea parte, junto a otro u otros, de otro objeto; 3) que un objeto sea absolutamente simple (carente de partes); 4) que un objeto sea complejo (compuesto de partes); 5) que un objeto no sea parte en ningún sentido.

La última posibilidad descrita quedaría imposibilitada si considerásemos como auténticos todos los que hemos llamado 'categoriales', pues todo objeto es susceptible de ser englobado en una unidad superior por conexión subjetiva. Sin embargo, la unidad de que gozan los constructos categoriales no reposa sobre la propia entidad de las partes, sino que es una unidad que le viene extrínsecamente prestada por la actividad sintética del sujeto ('relaciones secundarias', en el sentido de la PhA).⁶ Son pseudotodos. Cabe, pues, en principio, la posibilidad de un todo material que no sea a su vez parte de nada.

Los desarrollos de Husserl no tardan en decantarse hacia el análisis mereológico de una determinada región ontológica: la de los objetos de la percepción externa. En tal medida la mereología, que nace como disciplina puramente formal, toma un cariz material: es fundamentalmente mereología de los objetos físicos, ciencia sintética *a priori*.

Si hablamos de todos y partes, un criterio adecuado para afrontar las distinciones husserlianas a este respecto es el de los tipos de conexiones que puedan darse entre las partes para constituir los

Cap. 3, Apart. 4: Mereología

correspondientes todos. Sobre la base de este criterio podemos diferenciar, al menos, tres tipos de partes y tres tipos de todos.

1. Pseudoconexión, pseudomultiplicidad. Partes no-disyuntas y todo lógico.

No hay que olvidar la psicología descriptiva de la época como importantísimo precedente de la teoría husserliana de las partes. Pensadores como A. von Meinong, C. von Ehrenfels, C. Stumpf, H. Cornelius, y desde luego F. Brentano, cultivaron esta disciplina.

En relación a las partes que ahora nos ocupan, Brentano mismo hablaba de partes lógicas.⁷ Husserl prefiere hablar de *partes no-disyuntas*, en la medida que no son distinguibles por sí. Son aquellas que de algún modo encontramos en cada determinación particular disyunta (distinguible por sí). Si centro mi atención en el marco negro de la fotografía que cuelga de la pared, y me fijo concretamente en el determinado matiz de negro de dicho marco, nos percatamos de que es un individuo de la especie de dicho matiz de color (especie ínfima), el cual es a su vez una especie del color negro, y éste de la especie color, y así podemos remontarnos hasta el género. El individuo es color y es cualidad sensible, incluye el género y las respectivas subespecies, todos ellos son partes no-disyuntas de él. En la medida en que el género y todas las especies intermedias hasta llegar al individuo no son sensiblemente distinguibles por sí, y vienen a resumirse en el único contenido particular del individuo, cabe decir que las partes no-disyuntas no constituyen verdadera multiplicidad, no dan lugar verdaderamente a un objeto complejo, la parte disyunta que de alguna manera contiene a sus partes no-disyuntas es simple: este determinado matiz de color, esta determinada rugosidad, etc.⁸

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Naturalmente, esta última apreciación plantea las difíciles cuestiones del platonismo. ¿En qué sentido son partes las partes no-disyuntas? ¿Cuál es su estatuto ontológico? etc.

Así, pues, el criterio de la disyuntividad es el de la diferenciabilidad o indiferenciabilidad sensible de los contenidos, si bien se requiere a veces llevar a cabo un ejercicio de *variación eidética* para que la distinción se haga evidente. Tal ocurre con las partes disyuntas que además son no-independientes entre sí, como enseguida veremos.

La simple mirada atenta a mi actual campo de percepción me revela múltiples partes disyuntas, las cuales son responsables de la gran riqueza cognoscitiva de la experiencia (múltiples y variadísimos matices de colores, de rugosidades, brillos, durezas, sonidos, etc.).

Cada contenido particular disyunto, cada determinación específica me remite a una especie particular, me abre una peculiar vía de idealidad.

2. Enlace en sentido laxo: compenetración entre las partes. Partes independientes y no-independientes.

Como ya se ha apuntado, el que las partes sean disyuntas no es óbice para que entre ellas se dé auténtico enlace; o a la inversa, la existencia de partes disyuntas no imposibilita el que el todo de que son partes goce de auténtica unidad. O sea, que las partes disyuntas pueden ser a su vez independientes o no-independientes, según que puedan o no *existir* por sí solas, esto es, según que puedan ellas mismas y por sí solas constituir un todo, o tengan necesariamente siempre que ser partes de un todo.

Husserl llama previamente la atención sobre la necesidad de diferenciar entre la *imposibilidad lógica* de que algún contenido pueda ser representado por sí sólo (de que algún contenido pueda existir sin ser

Cap. 3, Apart. 4: Mereología

parte de otro contenido complejo -todo-), y la *imposibilidad fáctica* propia de las condiciones psicológicas de la representación de que ningún contenido representado (sea no-independiente o independiente) pueda dejar de aparecer sobre un fondo de percepción (*Hintergrund* o *Gesichtsfeld*). De aquí que el criterio empirista de independencia: ser destacable o representable por sí (*für sich bemerkbar oder vorstellbar zu sein*) es insuficiente para la dependencia o independencia de los contenidos (aunque sí sea suficiente como criterio de disyuntividad).⁹

Y es que la dependencia o independencia no se funda en leyes fácticas, en la aparición individual de los contenidos, sino en los géneros a que éstos remiten. Cuando afirmo que este concreto matiz de granate es no-independiente respecto de la extensión, no estoy afirmando un *factum*, sino una ley de esencia universal, una ley que se funda en la esencia del género color. Toda ley de esencia legisla sobre las condiciones de posibilidad que condicionan la existencia de los individuos que caen bajo el género en que tales leyes se fundan. Así, la ley que expresa la inseparabilidad del color respecto de la extensión, lo que viene a decirnos es que es condición inalienable de la posibilidad de la existencia de todo color el que se dé extendido.¹⁰ En general, que un contenido es no-independiente de otro, significa que este otro es condición necesaria de su existencia.

Se han dado diversos nombres a los contenidos no-independientes (momentos, aspectos, partes metafísicas -por contraposición a partes lógicas-, partes atributivas); ahora bien, en la medida en que no pueden ser sino partes de un todo material efectivo, concuerdan con los contenidos que

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

sólo abstractivamente (*in mente*) son separables, de ahí que podamos también llamarles *partes abstractas*.¹¹

La dependencia o independencia de los contenidos puede no estar referida únicamente a la existencia; en tal caso se habla de dependencia (o independencia) *funcional*. Tal fue el modo como C. Stumpf afrontó esta cuestión. Si dos partes son no-independientes, entonces, según esta tesis, la variación de la una conllevaría la de la otra. Sin embargo este hecho no es evidente. ¿Verdaderamente varía el matiz de color cuando aumento o reduzco su extensión? Quizá lo único que podemos decir es que cuando ésta se hace nula, aquél desaparece. Hay ejemplos, empero, donde la variación funcional parece innegable. Así, la variación en la forma geométrica de una extensión implica necesariamente la variación de esta extensión.

En la medida en que las partes no-independientes constituyen verdadera multiplicidad, cabe considerar su unión como enlace en cierto sentido. Ahora bien, si le denominamos con Husserl *compenetración* debido a la extraordinaria intimidad de la unión entre las partes, hay que decir que la compenetración no es, a su vez, parte disyunta. Sin serlo es de mucha mayor intimidad que el enlace que pueda tener lugar entre partes físicas, y desde luego que el enlace causal, pues las partes que se compenetran no están las unas "fuera de" las otras, sino, justamente, compenetradas.

3. Verdadero enlace o enlace en sentido estricto. Partes independientes o concretas. Todos reales.

Toda parte disyunta independiente es una *parte concreta*. En su género se funda que no necesita estar "enlazada" a ningún otro contenido para poder existir, cumple por sí solo las condiciones ideales de la existencia. Toda parte concreta es, pues, un todo en potencia; y es a este tipo de

Cap. 3, Apart. 4: Mereología

partes al que se refiere el hombre de la calle cuando habla de partes. Podemos denominarlas también trozos, pedazos o incluso partes ingredientes.

El párrafo doce de la segunda edición de las IL forma parte en la primera edición del párrafo once, mientras que el doce de esta edición fue suprimido en la segunda. Me interesa exponer aquí la tesis defendida en dicho párrafo suprimido. Husserl postula la no identidad entre los conceptos de concreto (contenido disyunto independiente) y cosa (*Ding*). La cosa estaría constituida por una multiplicidad de concretos que se enlazan materialmente y se suceden temporalmente, a veces cambiando y a veces permaneciendo.¹²

Esto nos sitúa ante el problema de la conexión entre trozos. En la medida en que las partes concretas son independientes, no son necesariamente partes; es decir, el hecho de que se encuentren enlazados con otros concretos no se funda en su esencia. Su conexión con otros concretos les es una determinación extrínseca: el enlace en sentido estricto. El enlace entre concretos puede ser de dos tipos: por *fusión* (*Verschmelzung*) y por *concatenación* (*Verkettung*).

Husserl subraya la necesidad de no confundir la distinción entre dependencia e independencia con la distinción entre contenidos *intuitivamente* separables y contenidos fundidos entre sí.¹³ Pensemos en una franja extensa donde las diferentes tonalidades de amarillo se suceden contiguamente (yuxtapuestamente) en gradaciones bien delimitadas del amarillo más oscuro al más claro. En este caso, cada matiz de amarillo será intuitivamente separable por sí y delimitará un trozo preciso de la franja. Llamemos A_1 al amarillo más oscuro, y A_2 al siguiente amarillo yuxtapuesto, y así sucesivamente; entre dos términos contiguos cualesquiera habrá un

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

límite perceptible marcado por la *distancia* cualitativa que los separa y el enlace entre ellos no será enlace por fusión (pues las partes del uno no vierten o fluyen en las del otro, ni a la inversa, sino que permanecen bien delimitadas entre sí) sino por encadenamiento. Es el enlace propio de la discontinuidad (p. ej., el enlace de la causalidad natural). En cambio, si pensamos el mismo ejemplo, pero ahora en un cambio de gradación que va desde el amarillo más oscuro al más claro sin solución de continuidad, entonces no encontraremos contenidos intuitivamente separables, ni límites claros entre trozos contiguos. Las partes contiguas estarán enlazadas por fusión. Es el enlace propio de la continuidad.

Si pensamos la extensión cubierta de un único matiz de color idéntico, tenemos un ejemplo paradigmático de 'todo' compuesto de trozos enlazados por fusión. Si pensamos en el decurso temporal tejido igualmente (si ello fuera posible) de una cualidad que permaneciera idéntica (que sería lo mismo que considerarle al margen de toda determinación extrínseca - reposo continuo-), vemos que viene a ocurrir lo mismo. Entre dos instantes sucesivos no hay solución de continuidad, no es posible percibir dónde acaba el uno y dónde comienza el otro, están fundidos el uno en el otro.

En cualquier caso, es posible volver a establecer aquí nuevas distinciones. Podemos diferenciar entre partes mediatas e inmediatas, así como entre partes próximas y remotas.¹⁴ Una parte de otra parte que a su vez lo es del todo, es parte inmediata de la parte de que es parte, y parte mediata del todo. Cuando las partes mediatas son de la misma especie que el todo hablamos de *todos extensivos*. Así, la extensión y el tiempo son todos extensivos. En cambio, la brillantez de un determinado matiz de color, que es parte mediata del trozo coloreado, no es de la misma especie que éste. En

Cap. 3, Apart. 4: Mereología

los todos cuyas partes se enlazan por encadenamiento, las partes pueden mantener entre sí relaciones de mayor o menor proximidad (o lejanía). Así, en la historia el trozo de tiempo "llenado" por el helenismo está más lejano de mi tiempo actual que el trozo que ha venido en llamarse iluminismo.

Es de gran importancia subrayar la diferencia entre los *enlaces entre partes* (formas de unidad), y el momento de unidad (momento figural) que enlaza a todas las partes en la unidad del todo.

Haciendo un breve bosquejo de los tipos de conexión entre partes que hemos analizado (dejando de lado la unidad de las partes no-disyuntas); tenemos que la unidad de las partes abstractas tiene lugar por compenetración. Pero lo que me interesa aquí es que la compenetración remite a la noción de *fundamentación*,¹⁵ y ésta a su vez a la de ley pura exacta. Y es que, según se ha dicho, detrás de toda ley exacta pura (sea analítica o sintética) hay una conexión de fundamentación entre partes abstractas (materiales o formales).¹⁶ Fundamentar un contenido en otro equivale a mostrar que por su esencia la existencia del uno *exige* la del otro (o a la inversa), es decir, que forman unidad de fundamentación, que son partes no-independientes.

A su vez, sólo en la unión entre trozos se da verdadero enlace, pues la conexión de fundamentación no lo es en sentido estricto, en la medida que viene determinado por la propia esencia de las partes, por lo que no es nada aprehensible al margen de éstas. En cambio, el enlace entre trozos es él mismo parte abstracta. Ahora bien, estos enlaces no gozan de la intimidad propia de la fundamentación, pueden ser rotos -de ahí la separabilidad de sus partes-, por lo que hablamos aquí de todos *despedazables*.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Dentro de los todos físicos (reales) o cosas (*Dinge*) hemos de diferenciar entre aquellos momentos que "sólo en el todo pueden ver satisfecha su necesidad de complemento", es decir, momentos que sólo pueden predicarse del todo y que, por consiguiente, colaboran a la determinación del momento figural (cualidades o notas y extensión: forma espacial o geométrica, tamaño, posición relativa respecto del fondo de objetos, disposición de las partes concretas, etc.); y momentos que pueden ver satisfecha su necesidad de complemento en pedazos del todo (determinaciones relativas internas y formas de enlace; por ejemplo, una determinada propiedad química de una determinada sustancia de las que componen un organismo, un determinado color, el enlace entre el color y su opacidad o transparencia en un trozo determinado, etc.).¹⁷

A esta compleja multiplicidad de diferenciaciones hemos de añadir finalmente otra. La distinción entre momentos de unidad homogéneos, que son aquellos que siguen conservando su especificidad cuando les quitamos algún trozo; y momentos de unidad heterogénea, los cuales cambian específicamente al restarles ciertos trozos (así, un organismo vivo deja de ser tal si le quitamos, por ejemplo, el corazón).

Esta ontología, cuyos aspectos primordiales ha dibujado Husserl en la Tercera Investigación, tiene una gran importancia para mi investigación. Ya veremos, cuando penetremos posteriormente en la teoría zubiriana de la esencia, los caracteres comunes que comparten las ontologías de uno y otro pensador. Pero sobre todos ellos hay uno que destaca sobremanera. Y es el decantado sesgo *antisustancialista* del pensamiento de ambos autores. Ni para Husserl ni para Zubiri hay un *sub-jectum* por esencia imperceptible que sustente toda nota o propiedad, más bien lo primordial son las partes

Cap. 3, Apart. 4: Mereología

(concretas o abstractas); las cuales con sus propias formas de enlace constituyen desde sí mismas todo 'todo'. Zubiri hablará a este respecto de *sustantividad* para relegar definitivamente el viejo concepto aristotélico de sustancia. La sustantividad será el tipo peculiar de todo real, configuración estructural sistemática de partes (que Zubiri llamará *notas -notas-de-*).¹⁸ No obstante, en Zubiri el momento de unidad será un *prius* respecto de sus momentos constituyentes.

Para finalizar debo poner de manifiesto, dentro del concepto de fundamentación, la diferenciación que Husserl establece entre el grado de exactitud propio de las leyes esenciales puras (fundadas en géneros) y el propio de las leyes de las ciencias descriptivas, como es el caso de la fenomenología descriptiva. Esta importantísima demarcación entre *leyes exactas* y *leyes vagas* se funda en la distinción fundamental entre *esencias exactas* y *esencias vagas o inexactas*. Las primeras surgen por 'idealización directa' sobre los vagos contenidos empíricos; las segundas, por idealización en el sentido más estricto.¹⁹ Se trata de una subdivisión en el marco de la idealidad que sólo alcanzará plena madurez en Husserl en la *KeW*.²⁰ Las esencias vagas están más próximas a los datos sensibles individuales. Las esencias exactas alcanzan el límite ideal de pureza, son ideas en sentido kantiano.²¹

Apartado 5: Estructura y naturaleza de la conciencia según el análisis fenomenológico puramente descriptivo.

Gran parte de las tesis defendidas por Husserl que he venido

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

estudiando encuentran un fundamento indispensable en los análisis que se nos ofrecen en la quinta de las *Investigaciones Lógicas*. Vamos por ello a estudiar cómo concebía Husserl la estructura de la conciencia allá por 1913, cuando editó por segunda vez este libro.

Nuestro pensador afronta este problema desde la óptica de Brentano. Se trata de determinar la naturaleza esencial de lo psíquico frente a lo físico, tarea que, sin embargo, alejará al discípulo de las tesis del maestro. El mapa que el profesor de Friburgo diseñará como el apropiado para la conciencia divergirá esencialmente del diseñado por Brentano.

Las divergencias comienzan mostrándose ya en la terminología. Para Husserl es inadecuado hablar de "fenómenos" para designar los elementos constitutivos de la conciencia (sus momentos constitutivos o partes reales ingredientes), pues ello implica la tesis -por lo demás, explícitamente defendida por Brentano-¹ de que los eventos psíquicos aparecen, son conscientes en el sentido de objetos de una intención. Pero esto no es así para Husserl, para quien lo que aparece es siempre el objeto intencional mentado en cada caso, el cual puede ciertamente ser el mismo evento psíquico, pero exclusivamente en los casos de reflexión.² Por ello preferirá Husserl hablar de *vivencia* en lugar de "fenómeno psíquico".

De este modo, la intencionalidad no es un carácter esencial de toda vivencia, esto es, de todo elemento de conciencia; las vivencias pueden ser intencionales (actos) y no-intencionales.³ En toda vivencia intencional hay que diferenciar, pues, dos elementos fundamentales: 1. aquello que hay "en" la vivencia en un sentido impropio (el "contenido" de la vivencia en sentido impropio), es decir, el contenido intencional de la vivencia, el objeto intencional que aparece, pero que él mismo no es parte real de la vivencia

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

en ningún sentido, sino que es siempre trascendente a ella (lo cual no significa que sea en-sí, real); y 2. el contenido real de la vivencia concreta con todas sus partes reales, ya sean momentos o partes abstractas (*was die Erlebnis reell komponiert*).⁴

Pensemos el siguiente ejemplo. Ahora vivo la percepción de mi calculadora azul sobre la mesa. Por un lado tenemos el *objeto intencional* no-ingrediente de mi vivencia: la calculadora como objeto trascendente que se alza ahí delante, ante mí, con sus propiedades objetivas uniformes (con su determinado matiz de azul celeste, que miento como uniforme e idéntico, etc.). Mas este objeto que aparece aparece en un aparecer, justamente en la vivencia concreta que fluye temporalmente. Ante mí se alza el billete de diez mil pesetas que maneja el empleado de banca. Este billete tiene sin duda la propiedad, entre otras, de permitirme llenar de gasolina el depósito de mi coche, sin embargo, con mi percibir dicho billete me será muy difícil comprar el líquido elemento. Carece desde luego mi vivencia de propiedades financieras. La vivencia tiene propiedades distintas al objeto (salvo en la reflexión). En la vivencia encontramos, por un lado, el *contenido de sensaciones* que discurren temporalmente y que escorzan subjetivamente las propiedades del objeto (frente al azul celeste uniforme e idéntico, la oscilante y nunca uniforme sensación de azul celeste); por otro lado, encontramos la *aprehensión objetivante* de las sensaciones particulares; y por fin, la *aprehensión unitaria*, que unida de alguna manera al contenido de sensación imprime a la vivencia su carácter peculiar de acto, cualificándola como mera representación, como juicio, rechazo estético, moral, etc.⁵

Husserl había comenzado la investigación distinguiendo tres sentidos de conciencia:⁶ 1) "la conciencia como el constitutivo *real* completo

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

fenomenológico del yo empírico, como la compleción de las fluyentes vivencias"; 2) "la conciencia como la percepción interna de dichas vivencias" y 3) "la conciencia como el calificativo propio de toda vivencia intencional".

El primer sentido de conciencia es parcial, pues no agota toda su naturaleza descriptiva, refiriéndose tan sólo a sus momentos constitutivos reales en continuo decurso temporal. A este respecto, el Husserl de la primera edición entraba en polémica con los pensadores neokantianos (Natorp, Cohen, etc.), al negar todo fundamento a la tesis del yo transcendental. El yo, o es la mera compleción de las vivencias en su fluyente exposición temporal, o no es nada en absoluto.⁷ Con esta tesis Husserl proponía dentro de su naturalismo inicial una alternativa al atomismo psicológico de su maestro Brentano en la *Psicología desde un Punto de Vista empírico*: cada fenómeno psíquico, en la complejidad de sus partes separables y distincionales, es un concreto con existencia independiente, un concreto que encierra de alguna manera en sí su propio yo. En cambio para Husserl el yo es, como decimos, la compleción de los múltiples fenómenos psíquicos que discurren en sucesión temporal según conexiones causales. Así, la percepción de una vivencia del yo equivaldría por analogía a la percepción escorzada de una cosa física; una vivencia del yo sería respecto del yo pleno algo análogo a lo que un lado de la cosa es respecto de la cosa completa.^{8*} Husserl abandonará esta concepción positivista y de cuño humeano en la segunda edición de la obra.

Husserl considera que el sentido primordial y primitivo de conciencia es el segundo: la conciencia como conciencia interna. A partir de este sentido sería posible construir la idea de la conciencia como unidad individual

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

cósica constituida por el conjunto de sus vivencias reales, haciendo intervenir para ello la retención en la percepción (protorecuerdo), así como las exigencialidades que dan razón de la unidad concreta de cada vivencia particular, y de sus enlaces con las inmediatamente sucesivas. El giro que el pensamiento de Husserl experimentó hacia la fenomenología transcendental pura consistirá en la reducción de este yo empírico, entendido al modo de cualquier otra cosa real, al yo fenomenológico puro, prescindiendo de toda objetivación existencial transcendente.

Husserl distingue en su reflexión cuatro tipos de relaciones, que van a poner de manifiesto la posibilidad de actitudes distintas frente al problema de la conciencia:² 1) la relación entre el yo fenoménico y el objeto fenoménico que se le aparece, como partes ambos del mundo fenoménico; 2) la relación entre los contenidos reales de conciencia (las vivencias reales) y el yo psíquico o empírico (la conciencia como su todo unitario); 3) la relación entre la cosa que se escorza y el escorzo de la cosa; y, 4) la relación entre las sensaciones vividas y la aprehensión que las objetiva.

En la primera relación nos referimos conscientemente a nosotros mismos como sujetos-cosa entre las demás cosas que componen el mundo. Somos, así, sujetos-cosa que entramos en cierta relación (real) con otras cosas reales, entre las que también hay otros sujetos-cosa (prójimos). En la segunda relación nos referimos a objetos que no nos están inmediatamente dados, las vivencias pasadas y futuras que junto a las inmediatamente dadas en cada ahora (*lebendige Gegenwart*) constituyen teóricamente la complexión del yo fenomenológico unitario (que en la posición realista del Husserl de 1900, previa a la puesta en práctica de la reducción fenomenológica, es una

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

parte del sujeto empírico). Las relaciones tercera y cuarta hacen referencia a la "*relación*" *intencional* entre nuestras vivencias y los objetos que en ellas nos aparecen.¹⁰ De aquí parte la reflexión fenomenológica para abandonar la actitud teóricamente ingenua y arribar así a la puramente filosófica o fenomenológica.

El hecho de que Husserl mantuviera aún en la primera edición la opinión de que sólo la percepción de partes ingredientes de la vivencia podía ser una percepción adecuada, es decir, auténtico conocimiento indubitable, imprime un determinado carácter a la fenomenología tal y como el maestro la entendía por aquel entonces. La fenomenología era ya en 1900, eso sí, la ciencia que aspiraba a saberes originarios absolutos, a ser filosofía primera; mas como sólo la percepción interna podía ostentar el rango de conocimiento indubitable, la fenomenología había de ser ciencia reflexiva y su objeto las vivencias, esto es, los momentos constitutivos reales de la conciencia o yo fenomenológico, que no son sino partes del yo empírico real que, con su cuerpo, es una cosa más del mundo. La fenomenología era así, a pesar de todo, ciencia de hechos, es decir, fenomenología psicológica descriptiva. Como hemos visto, sólo cuando cambia el pensador su idea de lo que es conocimiento adecuado, introduciendo un nuevo sentido de lo que significa inmanencia, se supera radicalmente la posición descrita.¹¹ La ciencia estricta se fundará en donaciones evidentes de objetos; se excluyen, pues, las objetivaciones transcendentales propias de la actitud natural ingenua del realismo del hombre de la calle, pero no por nada particular, sino porque lo que pretenden no está dado con evidencia. En realidad se trata de excluir cualquier objetivación de la índole que fuere, que sobrepase en sus pretensiones teóricas los datos evidentes. Instalados

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

en tal actitud la cuestión de la existencia o inexistencia en-sí de los objetos es cuando menos secundaria o posterior a la del indudable contenido de las donaciones puras. Ahora sí, puesto que ha quedado excluida toda posición trascendente, la fenomenología ya no es fenomenología psicológica descriptiva, sino fenomenología transcendental. Todo se ha transformado en *sentido*, no nos interesan las especulaciones metafísicas sobre el carácter del ser de unos u otros contenidos, lo que nos importa son los contenidos mismos, sus sentidos de luminica transparencia intelectual.

La "relación" intencional nos deja a las puertas del tercer sentido de conciencia diferenciado por Husserl: la conciencia como acto o vivencia intencional. Esto nos permite retomar la argumentación del comienzo. Allí decía yo que las divergencias entre maestro (Brentano) y discípulo (Husserl) se mostraban ya en la terminología. A este respecto queda manifiesto el rechazo por parte de Husserl del término "fenómeno" para denotar las partes reales constitutivas de la conciencia. Del mismo modo se rechazan expresiones como "entrar los objetos en la conciencia", "entrar la conciencia en relación con los objetos", "contener la conciencia a sus objetos" o, sencillamente, la de "objetos inmanentes" o "inexistencia intencional o mental de un objeto".¹² Las razones de la inadecuación de estas expresiones ya se han visto en parte en otros momentos del estudio (en los *Prolegómenos* o en general en la crítica a la teoría empirista de la abstracción), ahora, empero, constituyen el objeto primordial de interés.

Todas las mencionadas expresiones inducen a o se basan en una errónea concepción de la intencionalidad, entendiéndola como una relación real entre dos cosas reales: la conciencia y el objeto. Pero ello no responde a la auténtica naturaleza de la intencionalidad. Se confunde la

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

intencionalidad con otra de las relaciones descritas más arriba, y ello porque la tesis no emana de ninguna auténtica intuición sino que es presupuesto de la actitud natural ingenua. La intencionalidad no es ninguna relación real, no es, pues, una relación del tipo de la que se da entre el continente y el contenido,¹³ ni de ningún otro tipo similar. Es más, ni siquiera cabe decir de ella que sea una relación, pues toda relación supone los relatos, mientras que previo a la intencionalidad ninguno de sus relatos se halla ya constituido. Es, pues, más bien la intencionalidad una peculiarísima virtualidad de algunas vivencias (aunque más correctamente deberíamos decir, del Yo que vive en ellas) de referirse con sentido a un objeto. Consiguientemente, objeto intencional y referencia intencional son partes no-independientes en el sentido de la tercera investigación. El estatus ontológico del objeto intencional es muy peculiar. Su ser depende de la vivencia, mas no es vivencia. No tiene un ser ontológicamente autosuficiente, por sí solo no puede existir, es un objeto incompleto en este sentido. En cuanto a la pretendida realidad de los objetos percibidos, para nada la tenemos aquí en cuenta, pues la innegable posibilidad de que exista un genio maligno al modo cartesiano nos sugiere que el objeto percibido no perdería ninguna de sus propiedades a pesar de no existir autónomamente.¹⁴

Husserl distingue dos sentidos de intencionalidad; uno estricto y otro lato.¹⁵ El sentido estricto se refiere a aquellos actos que no sólo mientan su objeto, sino que en ellos éste aparece él mismo "en persona", mediante los correspondientes actos impletivos. Con el sentido lato se denotan aquellos otros actos en que no se requiere el momento de cumplimiento. Los actos cognoscitivos se engloban dentro de los primeros y constituyen una de nuestras primordiales preocupaciones.

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

El análisis llevado a cabo hasta el momento autoriza bosquejar el siguiente "mapa" de la conciencia (del alma, del yo, del espíritu). En toda unidad concreta de conciencia o vivencia encontramos tres partes fundamentales: una parte real y dos abstractas (no-independientes entre sí, ni respecto de la parte real sobre la que se apoyan); por un lado, la *parte real o consistencia real de la vivencia* (sus ingredientes constitutivos); por otro lado, el *acto aprehensivo, aperceptivo o intencional* constituido sobre la base de la anterior parte real; de este acto es parte esencialmente inseparable su *objeto intencional*. La apercepción que anima la vivencia real es fácilmente captable, si nos damos cuenta de que sobre la base del mismo contenido real vivencial (sobre la base de las mismas sensaciones) podemos "aprehender", "mentar intencionalmente" objetos del todo distintos;¹⁵ como cuando, p. ej., unos arabescos que aprehendemos estáticamente se nos revelan momentáneamente signos lingüísticos de una determinada lengua. En este caso, cambia el sentido de aprehensión, la mención intencional, pero el contenido de sensación permanece el mismo.

Tanto los contenidos reales ingredientes de la vivencia (su contenido subjetivo de sensaciones que fluye temporalmente y su aprehensión objetivante), como el momento unitario de aprehensión que anima a la vivencia dándole referencia intencional, ambos momentos, colaboran a la concreción del acto. Sin embargo, puesto que la vivencia puede acontecer sin apercepción que la anime, hemos de suponer que su complexión real es independiente de la apercepción, si bien la inversa no se cumple. Toda apercepción tiene siempre que apoyarse en un contenido de sensación temporalmente fluyente, aunque éste no guarde ninguna relación -ni siquiera

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

por analogía- con lo mentado por aquélla (tal es el caso de los actos meramente simbólicos o significaciones vacías).

Ahora bien, el momento de aprehensión es a su vez complejo. El análisis husserliano desvela en él al menos dos partes abstractas: 1) la cualidad intencional del acto, 2) la materia intencional del acto; y como correlato de ambos, el objeto intencional, que sin ser independiente de la vivencia no es una parte real suya -ni concreta ni abstracta-, sino su inseparable rendimiento intencional.

Cabe referirnos intencionalmente a un mismo objeto según modos distintos.¹⁷ Así, puedo, simplemente, representarme dicho objeto, o bien puedo referirme a él en intención cognoscitiva mediante el juicio; también puedo amar u odiar el objeto, o bien admirarlo o tenerle pánico, etc. Estas modalidades de referencia intencional se subordinan al género *cualidad intencional* de acto.

Pero, a su vez, la cualidad y la referencia que fijan el objeto, no agotan el contenido descriptivo de un acto. Puedo referirme al mismo objeto y en la misma cualidad de acto de modos también distintos. Puedo así juzgar que "la Facultad de filosofía está revestida con baldosines grises", como también puedo juzgar que "la Facultad sita en frente de Derecho está revestida con baldosines grises". Ambos actos difieren en el "modo de determinar la referencia al objeto", esto es, en su *materia intencional*.^{18*}

La unidad de la materia y la cualidad intencional del acto constituyen su *esencia intencional*. La materia por sí sola su *esencia significativa* o sentido de aprehensión.

Es evidente que la esencia intencional no agota todo el contenido descriptivo del acto concreto. La esencia intencional sólo es posible sobre

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

la base del contenido primario real ingrediente de la vivencia, él mismo, como hemos visto, no intencional.

Resumiendo, nos queda el siguiente mapa de las partes constitutivas de las vivencias intencionales o actos:

- I) la compleción de contenidos primarios ingredientes concretos que fluyen en sucesión continua temporal.
- II) el momento de aprehensión:
 - 1.- la materia intencional, sentido de aprehensión o modo en que se determina la referencia al objeto intencional.
 - 2.- la cualidad intencional del acto o carácter de la referencia intencional.
- III) el objeto intencional, que constituiría un pedazo de I) en las verdaderas intuiciones.

Evidentemente este esquema simplifica lo que es la realidad, pues dentro de las modalidades cualitativas de las menciones o momentos de aprehensión se da una extraordinaria complejidad que habría que dilucidar. Las modalidades de referencia intencional pueden presentar una mayor o menor complicación; los actos pueden ser *primitivos*, simples o fundantes y *complejos* o fundados. Brentano creyó descubrir la ley que regía esta estructura al afirmar que "todo fenómeno psíquico o bien era una representación (*Vorstellung*) o bien se fundaba en una representación",¹⁹ De este modo el juicio, p. ej., consistiría en añadir a una representación el carácter psíquico cualitativo del reconocimiento o el rechazo, etc. Sin

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

embargo, esta ley no es en modo alguno evidente para Husserl y su crítica al respecto no sólo establecerá una nueva estructura de imbricación entre los actos fundantes y fundados, sino toda una nueva clasificación de ellos según nuevos criterios.

De tener Brentano la razón se plantearía el siguiente dilema. El género supremo sería el de acto (en Brentano "fenómeno psíquico") y sus especies inmediatas las definidas por las pertinentes cualidades intencionales: representación, juicio, imaginación, fantasía, actos de amor, odio, placer, etc. Cada uno de los actos concretos de estas especies tendría su cualidad y su materia. Ahora bien, de acuerdo con la citada ley, la materia, que es la que determina en toda su concreción la referencia al objeto (o "situación objetiva" en su caso), consistirá en la representación fundante en tanto que acto por sí pleno; sería entonces un acto (el fundante) dentro de otro acto (el acto complejo fundado). Pero aún obviando el problema de que en el acto complejo pueda haber a su vez actos plenos parciales (sin perder su "sustantividad"), surge una dificultad en cuanto a las representaciones mismas, pues si ellas también son actos poseerán materia y cualidad. No obstante, al ser siempre la representación la que "suministra" la materia a todo acto, ¿habría que decir que la representación se incluiría a sí misma como materia? Pero entonces ella misma sería solamente materia y a la vez, en tanto que todo, un acto completo con materia y cualidad. Ello es, empero, imposible, nada puede ser a la vez constitutivo parcial de sí mismo. O bien la teoría de Brentano es falsa, o bien las representaciones son "actos incompletos" por carecer de cualidad, i.e., representación sería lo mismo que materia intencional. En tal caso las representaciones no serían en modo alguno actos, pues habíamos dicho que la

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

materia intencional es un momento abstracto del acto, una parte no-independiente de la cualidad intencional con la que forma unidad por interpenetración.

Husserl distingue por ello dos nociones de "representación".²⁰ En un primer sentido representación es un determinado tipo de acto; el acto de "mera representación", como p.ej., la mera comprensión de actos de otras personas o propios: la comprensión del interrogarse alguien, del juzgar alguien, etc. Mas en un segundo sentido, representación es la materia intencional como momento abstracto de la esencia intencional de cualquier acto. Es por ello un elemento inalienable en orden a la concreción de cualquier acto. Todo acto implica entonces una representación en este segundo sentido.

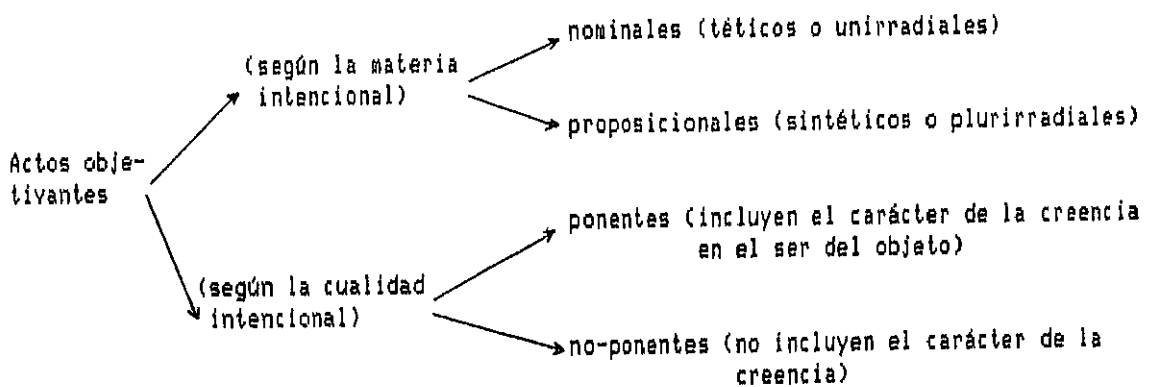
Hecha esta distinción cabe reformular correctamente el principio de Br̃entano: "todo acto, o bien es él mismo una representación en el primer sentido, o bien se funda en una o varias representaciones en el segundo sentido". Husserl cree, no obstante, que esto no impide que haya representaciones como actos propios (sentido,) que entren fundadamente a formar parte de la materia intencional de actos más complejos. Así, pues, lo que define correctamente a las representaciones en su carácter de actos es ser *actos nominales, unimembres o unirradales*, por oposición a los *actos-no nominales* más complejos (*plurimembres o plurirradales*).

Todo acto complejo se funda en una o varias representaciones. Pongamos por caso el juicio: "Madrid es una ciudad bulliciosa". Este acto se fundaría en las representaciones (actos nominales): Madrid, ciudad, bullicio (y cabría preguntarse si también el ser constituiría una representación). La diferencia entre actos nominales y no-nominales pertenece a la esencia

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

intencional. Por ello, al nominalizar un acto complejo no-nominal se transforma su esencia intencional. Los actos "Madrid es una ciudad bulliciosa" y "el ser bullicioso de Madrid" son esencialmente distintos.

Podemos ahora construir una primera división del género acto objetivante. Los actos podrían ser nominales (o fundantes) y no-nominales (o fundados); estos últimos serán a su vez, juicios, preguntas, dudas, etc. Pero cabe caracterizar también la representación de una manera más amplia como el *acto objetivante* por antonomasia y así, en la medida en que todo acto implica al menos una representación, cabe determinar el género acto (incluidos los actos fundados del sentimiento y la voluntad) como el "amplísimo género de los actos objetivantes".²¹ Existe además otro criterio fundamental para especificar los actos objetivantes, según que sean "menciones del ser": *actos ponentes*, o que "dejen indeciso el ser de su objeto": *actos neutrales no-ponentes*.²² Podemos según ello construir el siguiente árbol:



Existen así dos tipos primordiales de posible modificación de los actos objetivantes que no hay que confundir: 1) la *modificación conforme*, consistente en la transformación de un acto ponente en su correlativo no-

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

ponente, mediante neutralización de la creencia en el ser de su objeto; y 2) la *modificación de objetivación representativa*, consistente en pasar de un acto a su correspondiente representación.

Resumo los caracteres de ambas posibles modificaciones en el cuadro siguiente:

MODIFICACION CONFORME	MOD. de OBJETIVACION REPRESENTATIVA
1.- No es reiterable al infinito	1.- reiterable al infinito
2.- Sólo aplicable a actos	2.- aplicable a todo objeto
3.- No da siempre como resultado un acto nominal	3.- da siempre como resultado un acto nominal
4.- Es modificación de la cualidad intencional	4.- Es modificación de la materia y a veces de la cualidad,
5.- El resultado es una "mera representación"	5.- El resultado es siempre una representación

No debemos confundir la modificación conforme o de neutralidad con la construcción de la correspondiente imaginación o *modificación imaginativa*. Las diferencias entre una imaginación o acto de fantasear y una percepción, por ejemplo, no estriban únicamente en su esencia intencional, sino que hay también diferencias en el plano de las sensaciones, de sus ingredientes reales. El acto ponente de percepción incluye *sensaciones impresionantes*, mientras que la imaginación incluye *sensaciones reproductivas* (fantasmas de la imaginación).²³ Pero la modificación conforme es modificación de la cualidad intencional.

Husserl reconstruyó así el ámbito de la conciencia de un modo completamente novedoso. Su análisis le permite desvelar hasta trece sentidos distintos de representación,²⁴ cuya mezcolanza podemos imaginar el guirigay que históricamente ha podido originar en la filosofía occidental.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Pero lo que nos interesa a nosotros es poner de relieve una serie de problemas que hace emerger el contraste de este análisis con el zubiriano, para, teniéndolos presentes, analizarlos en su momento.

La primera cuestión que se suscita tiene que ver con la búsqueda de la *primordialidad y lo originario* en el conocer humano. Sabemos que Husserl recalcó en su etapa madura la primordialidad del *a priori* del mundo de la vida (*"Lebenswelt"*), incluidos, naturalmente, sus intereses. Pero en las *Investigaciones Lógicas*, tal y como hemos visto, parece postularse la radical primordialidad de la "razón teórica" sobre la "razón práctica" (sentimientos de amor y odio, de atracción o rechazo moral, intereses mundanos, actos volentes) así como sobre la "razón estética".²⁵

Todo acto, ya sea teórico, práctico o estético, necesita fundarse en actos objetivantes -en cierto modo, el paradigma de acto teórico-. Sin embargo, teniendo en cuenta que propiamente el acto teórico por antonomasia es el juicio (inseparable por lo demás del interés por el saber), cabe interpretar la "mera representación" o acto puramente objetivante, como algo previo y distinto, tanto de los actos teóricos, como de los prácticos o estéticos. Esta mera representación, desprovista al parecer de todo bagaje de interés (salvo en la reducción fenomenológica) y, desde luego, desprovista de interés cognoscitivo (debido a la neutralidad de sus pretensiones ontológicas), ¿tendrá acaso algo que ver con la *aprehensión primordial de realidad* (a.p.d.r.) que Zubiri, como veremos, pone a la base de todo proceso espiritual humano y como característica definitoria de su propia esencia sustantiva? También para el filósofo español, el juicio, la afirmación, el logos en general, es una "construcción" consecutiva a la *aprehensión primordial y fundada en ella*.

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

Debemos preguntarnos si tal aprehensión primordial de realidad pone sólo en juego la *actividad* de lo real (inteligido) o implica ya también cierta actividad de la inteligencia, de la voluntad (tendencia) y del sentimiento (afección). Si así fuera, la noción zubiriana de a.p.d.r. trataría de hacerse cargo tanto del teoreticismo husserliano, como del "pragmatismo" heideggeriano (toda verdad óntica se funda en la primordial apertura del *Dasein* a los entes en cuanto posibilidades para él). No obstante, no hemos de olvidar que lo que va a enfrentar fundamentalmente a las filosofías de Husserl y Zubiri es el carácter idealista del pensamiento del primero por contraposición al realismo del segundo. Esto quiere decir que por mucho que en la a.p.d.r. esté imbricada toda la riqueza de la subjetividad humana, no cabe desconocer que el protagonismo corresponde a la cosa real actualizada en la inteligencia (es la cosa la que "verdadea"); y en lo que toca al sujeto inteligente, la relevancia de su hacer depende también de su realidad. En ello consistirá el realismo de Zubiri: la cosa inteligida no deja de *comunicar* a la inteligencia su irreductibilidad, su otredad (alteridad), su carácter "de-suyo" o "en-propio", su *prioridad* (*prius*) respecto de la actualización intelectual misma. Por ello el conocimiento de la *esencia* de una cosa real, de ser posible, ha de ser siempre *donación* de la cosa real misma a la inteligencia, pues la esencia no es como en Husserl correlato ideal de un acto ideador constituyente de sentido, un rendimiento de la inteligencia al fin y al cabo, por mucho que tenga que apoyarse en la sensibilidad. Naturalmente es mucho lo que aquí está en juego al enfrentar a ambos pensadores. Habremos de permanecer muy atentos al desenlace del problema, pues los matices pueden diluir seculares prejuicios.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Hay, por lo demás, que preguntarse hasta qué punto la *reducción fenomenológica* -que en cierto sentido no es sino la puesta en práctica de modo universal de la descrita modificación conforme en el marco de las pretensiones cognoscitivas de la fenomenología (neutralización del carácter del *belief* de los actos ponentes)-, afecta de alguna manera a los planteamientos zubirianos.

Husserl entiende el carácter ponente a reducir (la mención del ser del objeto), como carácter de la cualidad del acto. Pero habría que preguntarse si, en primer lugar, es lo mismo lo que Husserl denomina "mención del ser" y lo que el filósofo español llama "carácter de realidad". Para éste, el carácter de realidad es un *transcendental* (el transcendental por antonomasia) en el orden del conocer humano (de ahí el error del planteamiento criticista: la teoría del conocimiento no es previa a la metafísica, pues todo conocer, incluido el de mayores pretensiones críticas involucra irremediabilmente el carácter de realidad).²⁶ Cualquier acto intelectual se construye necesariamente sobre la a.p.d.r., en la cual todo contenido se halla "traspasado" 'por' la formalidad de realidad. Pero además, este carácter de real no es para Zubiri una nota o propiedad (fuere del tipo que fuere) del acto intelectual, es, más bien, un sentido donado por la cosa real misma actualizada, si cupiera hablar así, y por la actualidad del acto mismo actualizante; y por ello, algo primordial, fundamentalísimo y originario. El hombre está implantado o inserto, *velis nolís*, en la realidad, y toda reflexión no puede sino comenzar a partir de tal inserción. Encontramos, pues, aquí el punto nuclear en torno al cual va a articularse el diálogo entre los dos pensadores y nuestro diálogo personal con ellos. ¿Cual va a ser en la evolución de Husserl el sentido exacto de esta 'mención

Cap. 3, Apart. 5: Estructura fenomenológica de la conciencia

del ser' y qué relación cabrá establecer con la originaria aprehensión de realidad de Zubiri? La pretendida fundamentación del idealismo o del realismo respectivamente juega su baza definitiva en este punto, que ambos pensadores situarán, como veremos en el origen de la experiencia, en ese contacto experiencial primigenio que el uno interpretará como intencionalidad primordial y el otro como actualidad primordial.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

NOTAS AL CAPÍTULO 3

Notas al apartado 1:

- 1) *Cfr.* Husserl, *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen* (IPh), Husserliana vol. II, Einleitung von W. Biemel, p. I, II, Husserliana II, 1950.
- 2) Prol., cap. 1, § 4, pp. 9, 10.
- 3) Prol., cap. 1, § 5, p. 11.
- 4) Véase a este respecto el exhaustivo análisis llevado a cabo por Miguel García-Baró, en *Fundamentos de la Crítica de la Razón lógica, Ensayo fenomenológico* (FCRL), Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1983, cap. 3: Sobre la esencia de las ciencias normativas y prácticas, pp. 91 a 110.
- 5) Prol., cap. 2, § 15, p. 59.
- 6) Naturalmente podría discutirse la conveniencia de esta concreta idea del saber científico. Sin embargo, partir de tal idea me parece legítimo por dos razones. Una es que esta idea de la ciencia es la que *de hecho* ha motivado a los investigadores y sigue haciéndolo a lo largo de la historia. Pero es que además, ¿qué otra idea de la ciencia podría racionalmente proponerse?
- 7) Prol., cap. 1, § 6, p. 15.
- 8) Prol., 8.K., § 51, p. 193.
- 9) Prol., cap. 8, § 51, p. 193.
- 10) *Cfr. supra* cap. 2, p. 31 y *infra* pp. 96 y ss.
- 11) Prol., cap. 8, § 51.
- 12) *Cfr. supra* cap. 1, pp. 17, 18 y cap. 2, p. 32.
- 13) *Cfr.* Miguel García-Baró, FCRL, *op. cit.*, apéndice cap. 3, p. 113.
- 14) En las *Investigaciones Lógicas* Husserl conserva la concepción de Bolzano de la verdad-en-sí. Lo en-sí, lo Ideal, es condición de posibilidad de la *objetividad* del conocimiento. En este sentido, la interpretación que hizo el joven Zubiri de la actitud filosófica del Husserl de esta obra, interpretándola como "objetivismo", me parece plenamente acertada. El "objetivismo" husserliano de las *LI* sería el resultado de sintetizar la psicología intencional (descriptiva) de Brentano con las ideas fundamentales de Bolzano respecto de la *aseidad* de las entidades lógico-matemáticas, lo que se tradujo en la tajante división entre condiciones noéticas (subjetivas) y noemáticas (objetivas) de la posibilidad del conocimiento científico. Zubiri, POH, *op. cit.*, p. 26. Recordemos, a su vez, que esta transcendental distinción husserliana se anticipaba ya en la PHA con la distinción entre acto psíquico y significación lógica, así como con la distinción entre las cuestiones del origen de los conceptos y las concernientes al contenido de los mismos. *Cf. supra* cap. 1 pp. 9 y 10.
- 15) En los *Prolegómenos a la Lógica pura* encontramos la distinción entre ambos tipos de condiciones en p. 109 y p. 240.
- 16) En términos de Kant, la intuición sin concepto es ciega. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed, 1787, 2ª Parte, Einleitung, p. 74. Es, por lo demás, cuestión clave en el debate idealismo-realismo. Ya se manifestó en toda su complejidad en la distinción aristotélica entre el intelecto agente y el intelecto paciente, es la médula del pensamiento transcendentalista kantiano y, como vemos, del de Husserl. Se trata de calibrar y llegar a ver cómo se conjuga la aportación del *apriori* de la actividad intelectual con el supuesto logro del conocimiento de "recibir", "acceder" a la naturaleza de lo otro en cuanto otro. Hemos llamado varias veces la atención sobre el hecho de que, dentro incluso de una actitud esencialmente realista (que prima siempre el protagonismo de lo-otro-real frente a la actividad del sujeto), Husserl reconocía como necesaria una cierta actividad subjetiva en todo acto cognoscitivo; así el acto subjetivo de "destacar" un contenido para poder ser éste intuido (*Cf. supra*, pp. 17, 18, 31 y 35). Pero la

Cap.3: La verdad y la esencia en las Investigaciones lógicas

evolución intelectual de Husserl irá acentuando cada vez más la importancia de la actividad subjetiva (señalaba Zubiri acertadamente en su Memoria de Licenciatura, POH, *op. cit.*, pp. 7, 8 y 21: "[...] Husserl llevará demasiado lejos el carácter autónomo de la intencionalidad [...]"). Ahora lo vemos con claridad, en los Prolegómenos ya no hay conocimiento sin acto de dar sentido. En este momento Husserl es más discípulo de Kant que de Brentano en este respecto. Se ve ya nitidamente cómo el enfrentamiento Husserl-Zubiri oscilará, entre otras, sobre esta cuestión. Tendremos que examinar con detenimiento qué tipo de dinamismo intelectual reconoce el filósofo español y qué relación se le postula con lo real.

16) Prol., cap 8, §51, pp. 193 y cap. 11, §62, pp. 231, 232.

17) Prol., cap 11, § 62, p. 232.

18) Brentano, *PséSt, op. cit.*, vol. 1, Libro 2, cap. 2, pp. 180, 181.

19) Prol., cap. 7, § 39, p. 134; "Allerdings sagt man auch von der Wahrheit, daß sie uns gelegentlich "zum Bewußtsein komme" und so von uns "erfaßt", "erlebt" werde.

Aber von Erfassen, Erleben u. Bewußtwerden ist hier, in Beziehung auf dieses ideelle Sein, in ganz anderem Sinne die Rede, als in Beziehung auf das empirische, d.i., das individuell vereinzelt Sein. Die "Wahrheit" erfassen wir nicht wie einen empirischen Inhalt, der im Flusse psychischer Erlebnisse auftaucht und wieder verschwindet; sie ist nicht Phänomen unter Phänomenen, sondern sie ist Erlebnis in jenem total geänderten Sinn, in dem *ein Allgemeines, eine Idee* ein Erlebnis ist. Bewußtsein haben wir von ihr, so wie wir von einer Spezies, z.B. "dem" Rot, im allgemeinen Bewußtsein haben." (las cursivas son mías).

20) Prol., cap. 8, §51, p. 191; "Die Grundfrage ist, ob wirklich *ideale Denkobjekte* - um es modern auszudrücken- bloße Anzeige sind für "denkökonomisch" verkürzte Redeweisen, die, auf ihren eigentlichen Gehalt reduziert, sich in lauter *individuelle Einzelerlebnisse*, in lauter Vorstellungen u. Urteile über *Einzeltatsachen* auflösen; oder der Idealist recht hat, wenn er sagt, daß sich jene *empirische Lehre* in nebelhafter Allgemeinheit zwar aussagen, aber nicht ausdenken lasse [...], daß jeder Versucht, diese idealen Einheiten auf reale Einzelheiten zu reduzieren, in unabwendbare Absurditäten verwickle, daß die Zersplitterung des Begriffes in irgendeinen Umfang von Einzelheiten, ohne irgendeinen Begriff, der diesem Umfang im Denken Einheit gäbe, undenkbar sei usw." (las cursivas son mías).

21) Prol., cap. 7, §39, p. 135; "Wir erleben sie [la verdad] wie jede andere Idee in einem Akte auf Anschauung gegründeter Ideation (der Akt der Einsicht)."

22) Prol., cap. 5, § 27, p. 99; "Man verwachse nicht die *assertorische Evidenz* für das Dasein des einzelnen Erlebnisses mit der *apodiktische Evidenz* für den Bestand eines allgemeinen Gesetzes." (las cursivas son mías).

La *evidencia asertórica* sólo me garantiza verdades de hecho; deja, en cualquier caso, siempre abierta la posibilidad de que en percepciones futuras lo juzgado anteriormente se vea ahora contradicho por una nueva percepción. Siempre queda abierta, pues, la posibilidad de que el "unánime nexo de apariencias" se rompa con una apariencia discordante. La *evidencia apodíctica*, en cambio, constituye un conocimiento adecuado, absolutamente evidente, en el que lo mentado está dado de modo absoluto. No se trata, pues, de que lo mentado esté sólo parcialmente dado, escorzado (*abgeschaltet*), con lo que el darse adecuadamente queda como una posibilidad a cuyo cumplimiento se tiende (Idea en sentido kantiano), sino de un "estar dado perfecto", que no deja lugar ni a la duda, ni a un posible dato discordante en el futuro. En esto consiste la *necesidad* de los conocimientos adecuados, de las leyes universales exactas ("verités de raison" en sentido leibniziano). Vid. el estudio de Gerhard Funke, *Kant y Husserl. Acerca de la Primacía de la Razón práctica*, en Anuario del Opto, de Historia de la Filosofía y de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid, nº 1, 1984/85 y nº 2, 1985/86.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

23) *Vid.* más adelante nuestro análisis de la primera Investigación lógica. Para la distinción entre especies ideales y significaciones; Antonio Millán Puelles, *El Problema del Ente ideal. Un Análisis a través de Husserl y Hartmann*, Madrid CSIC, 1954, Sección 2ª, pp. 43 y ss. No obstante, no pretendemos agotar aquí el problema, de una gran dificultad. Aunque defendemos aquí que no cabe decir propiamente que las significaciones se individúan en los actos, muchos intérpretes tienden a esta tesis. Y es que ciertamente las significaciones sólo tienen lugar en el tiempo de los actos significativos *Cf. supra* cap. 4, §4.

24) *Cfr. supra* cap. 1, pp. 15 y 18. También *infra* cap. 3, apart. 4, pp. 96 y ss.

25) *Prol.*, cap. 7, § 39, p. 134.

26) *Cf. supra* apéndice al cap. 1, pp. 22 a 25. Veanse también los textos de R. Schmit citados en la pág. 26, nota 17 y en pág. 28, nota 47. Coincide también con esta interpretación Luis Villoro, *Estudios sobre Husserl*, Colegio de Filosofía, colección Opúsculos nº 83, UNAM, 1975, p.20: "verdad-en-sí quiere decir en este caso, que tiene validez independientemente de su relación con un sujeto. Los objetos lógicos son en sí, no porque existan aparte de todo sujeto, sino porque valen con independencia de todo sujeto [...] verdad-en-sí quiere decir verdad apriori y objetiva."

Encontramos un ejemplo de interpretación como hipóstasis platónica en Jürgen Habermas, *Ciencia y Técnica como Ideología*, ed. Ténos, Madrid 1984. Artículo "Conocimiento e Interés", pp. 160, 161: "Husserl se dejó guiar entonces por aquel concepto de teoría al que Horkheimer contrapuso el de teoría crítica [...] ella reserva para el logos un ente depurado de inestabilidad e incertidumbre, y deja a la *doxa* el reino de lo perecedero [...] Husserl, al defender la idea tradicional de teoría pura (contemplación del verdadero ser) tiene obligatoriamente que suponer platónicamente la existencia de un cosmos uranos, de un reino intemporal de las ideas, y de la posibilidad de la contemplación pura, cuyo papel desempeñaría en Husserl la intelección."

A este respecto conviene tener presentes los siguientes textos de Husserl:

Prol., cap. 7, §39, pp. 135, 136: "[...] die Aussagen "die Wahrheit gilt" und "es sind denkende Wesen möglich, welche Urteile des bezüglichen Bedeutungsgehaltes einsehen", sind von gleichen Werte. Gibt es keine intelligenten Wesen, sind sie durch die Naturordnung ausgeschlossen, also real unmöglich -oder gibt es für gewisse Wahrheitsklassen keine Wesen, die ihrer Erkenntnis fähig sind- dann bleiben diese ideale Möglichkeiten ohne erfüllende Wirklichkeit; das Erfassen, Erkennen, Bewußtwerden der Wahrheit (bzw. gewisser Wahrheitsklassen) ist dann nie und nirgen realisiert. Aber jeder Wahrheit an sich bleibt, was sie ist, sie behält ihr ideales Sein. Sie ist nicht "irgendwo im Lehren", sondern ist eine Geltungseinheit in unzeitlichen Reiche der Ideen. Sie gehört zum Bereich des absolut Geltenden, in den wir zunächst all das einordnen, von dessen Geltung wir Einsicht haben oder zum Mindesten begründete Vermutung, und zu dem wir weiterhin auch den für unser Vorstellen vagen Kreis des indirekt und unbestimmt als geltend Vermuteten rechnen, also, dessen, was gilt, wahren wir es noch nicht erkannt haben und vielleicht niemals erkennen werden" (la cursiva es mía).

Prol., cap. 8, §50, p. 187: "An sich besagt doch der Satz "A ist Wahr" nicht dasselbe wie sein Äquivalent "es ist möglich, daß irgend jemand urteile, es sei A". Der erstere spricht nicht von Urteilen irgend jemandes, auch nicht irgend jemandes ganz in allgemeinem [...]"

Otros intérpretes no consideran a Husserl un realista y lo contraponen, a pesar de todo, a Frege. Así, p. ej. Robert S. Tragesser, *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*, Cambridge University Press, 1984. Según Tragesser Husserl prosigue en la línea del objetivismo de Lotze, quien reinterpreta el platonismo en términos de validez. Las proposiciones verdaderas no son nada en sí mismas; decir de ellas que son equivale a decir que tienen validez; y que tienen validez quiere decir "que pueden ser repetidamente pensadas por el sujeto con evidencia". El germen del transcendentalismo se encontraría ya

Cap.3: La verdad y la esencia en las Investigaciones lógicas

en las LU según el principio de que: "no entity (for us) antecedently to a way of thinking and to thinking in that way" Tragesser, *op. cit.*, p. 14.

27) Prol., cap. 8, §50, p. 188; "Die Auflösung des verallgemeinerten "Problems der 3 Körper" [...] mag jede menschliche Erkenntnisfähigkeit überschreiten, Aber das Problem hat eine Auflösung, und so ist eine darauf bezügliche Evidenz möglich, Es gibt dekadische Zahlen mit Trillionenstellen, und es gibt auf sie bezügliche Wahrheiten, Aber niemand kann solche Zahlen wirklich vorstellen [...] Die Evidenz ist hier psychologisch unmöglich, und doch ist sie, ideal zu reden, ganz gewiss ein mögliches psychisches Erlebnis".

28) Prol., cap. 5, § 29, p. 108; "Die Fähigkeit *ideierend* in Einzelnen das *Allgemeine*, in der empirischen Vorstellung den Begriff schauend zu erfassen und uns im wiederholten Vorstellen der Identität der begrifflichen Intention zu versichern, ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Erkenntnis".

29) *Cfr. supra* p. 48, nota 17 en pag. 127.

30) *Cfr. supra* cap. 1, pp. 39, 40. Esta cuestión es también muy polémica a ojos de los intérpretes (aunque parece ya haber consenso en que las LU están instaladas en una perspectiva realista -naturalista-, a pesar de estarlo desde el punto de vista del *solipsismo metodológico*). Gran parte del mundo anglosajón que se ha preocupado por la obra de Husserl se ha sumado a la interpretación de los discípulos del maestro del Círculo de Göttingen, y ven en las LU el correcto enfoque realista de la fenomenología. Así, p. ej., David Woodruff Smith y R. McIntyre, *Husserl and Intentionality*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1982. No obstante, y también dentro del mundo anglosajón han surgido últimamente interpretaciones que ya consideran como un paso positivo de Husserl el giro transcendental de *Ideas I*. Por ejemplo, David Bell, *Husserl*, Routledge, London & New York, 1990.

31) Prol., cap. 1, § 6, pp. 30, 31; cap. 7, § 39, p. 137 y cap. 11, § 62, pp. 230, 231.

32) Por ejemplo, Agustín Serrano de Haro, *Fenomenología transcendental y Ontología*, Tesis doctoral nº 301/90, Dpto. Filosofía I, Universidad Complutense de Madrid, 1990, Parte I, cap. 3, pp. 152 a 154.

33) Encontramos la definición estricta de teoría escéptica en Prol., cap. 7, §32, p. 120, como aquella que encierra en sus tesis o como deducible de ellas, la negación de las condiciones lógico-objetivas de la posibilidad del conocimiento. Véase también al respecto, Miguel García Baró, *op.cit.*, Parte II, cap.1, §3 a y b, pp. 127 a 130 y p. 140.

34) Es de sobra conocida la difusión que en la reflexión filosófica postpositivista en torno a la naturaleza y fundamentos de las ciencias empíricas, tomó el problema de la inducción. Apuntado por Hume en su crítica el principio de causalidad y retomado por muchos pensadores posteriores (p.ej., Wittgenstein, *Tractatus Lógico-Philosophicus*, §§ 6.3631, 6.36311, 6.371), no fue tomado totalmente en serio en los límites gnoseológicos que impone hasta la obra de Karl Popper, *Conjeturas y Refutaciones*, ed. Paidós, 1983. Véase, p. ej., p. 67. El joven Zubiri cita a Hume como precursor de esta división entre ciencias de hechos y ciencias exactas, *cf.*, POH, *op. cit.*, p. 9.

35) *Cfr. supra* p. 48 y p. 125 nota 17.

36) Para la distinción entre acto y contenido; Prol., pp. 77, 126, 138, 163 y 173.

37) Prol., cap. 7, § 32, p. 109 y cap. 11, § 65, p. 240.

38) *Cfr. supra* pp. 46.

39) *Cfr. supra* p. 46.

40) Prol., cap. 11, § 63, p. 233. *Cf. infra* cap. 3, apart. 4, pp. 99 y ss.

41) Prol., cap. 11, § 63, p. 233.

42) Prol., cap. 11, § 67, p. 244. Recordemos que la distinción fundamental es entre conceptos materiales y conceptos formales, esto es, entre conceptos materiales y categorías; dividiéndose además estas últimas en significativas y objetivas.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

43) Obviamente no podemos detenernos en el estudio de esta cuestión. Constituyó, empero, una de los problemas en que se centró mi memoria de licenciatura; allí llegué a recomponer el siguiente cuadro, que da una visión muy concentrada y, según creo, bastante completa, de la idea que Husserl llegó a hacerse en torno a la subdivisión de los saberes:

I) <i>Empíricos</i> :	-investigan hechos de regiones materiales específicas	-física teórica	} <i>aspiran al ideal de ciencia nomológica,</i>
	-se basan en la experiencia o "intuición sensible"	-psicología experimental	
	-sus conceptos lo son de individuos reales o de propiedades suyas,	-geografía	} <i>se engloban dentro de las ciencias concretas,</i>
	-se llevan a cabo en la actitud natural	-meteorología	
		-geología	

II) *Eidéticos*: investigan esencias; se fundan en la intuición eidética y, normalmente, en la actitud natural;

A) *Ontologías materiales* (Geometría, etc.):

- hay tantas como géneros a que refieren las propiedades de los individuos de la región material de que se trate,
- sus conceptos lo son de esencias materiales,
- sus conocimientos son sintéticos *a priori*.

B) *Ontología formal*: investiga las leyes puras inherentes a las categorías de significación y lógico-objetivas. Sus conocimientos son analíticos *a priori*: 1) morfología pura de las significaciones, 2) analítica pura, 3) lógica de la verdad, 4) lógica de la probabilidad y 5) teoría de la multiplicidad (mereología).

44) Prol., cap. II, § 65A, p. 242.

45) Recordemos que el adjetivo "lógico-objetivas" está referido al "contenido" del conocimiento y, consiguientemente, de la ciencia, considerada ésta como un acto cognoscitivo enormemente complejo; i.e., denota el elemento ideal de la ciencia.

46) Prol., cap. II, § 66B, p. 243.

47) *Cf. supra* p. 28 nota 47, Robert Tragesser, *op. cit.*

48) *Cfr. supra* p. 40.

49) Como es sabido, Husserl hizo pública esta pretensión programática en su famoso artículo del número 1 de *Logos*: *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, en: *Logos* I, 1911 (nueva edición con paginación original en Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965).

50) Recordemos cómo esta aspiración se encontraba ya presente en el programa de los Prolegómenos: "[...] pues las ciencias particulares -se nos decía- no son plenamente satisfactorias en sentido teórico por sí solas [...] no son teorías de claridad cristalina [...]", *Cf. supra* p. 41.

51) Así la excelente reflexión de Aristóteles al respecto en *Metafísica*, Libro r, 3 1005 b 10 hasta 1012 b 30. También en un sentido algo distinto, especialmente como rechazo del planteamiento criticista, en Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, comienzo de la Introducción y en *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. III, ed. H. Glockner, pp. 555 y ss.; también en *Enzyklopädie*, 1830, § 10, ed. Nicolín y Pöggeler, pp. 43 y ss. (esta misma cita la encontramos en J. Habermas, *Conocimiento e Interés*, ed. Taurus, Madrid, 1982).

52) IPH, 2, Vorlesung, p. 31.

53) Brentano, *Deskriptive Psychologie*, *op. cit.*, Parte 1, Párrafo D, 4, pp. 22, 23.

Cap.3: La verdad y la esencia en las Investigaciones lógicas

54) Recordemos la caracterización que hacía Husserl de la intuición en *PsSel*, *supra*, cap. 2, pp. 33 y 34.

55) *IPh*, 2, Vorlesung, p. 35.

56) Este es el término que Zubiri utiliza, oponiéndolo al de "aquende", para designar lo que no es ingrediente del acto de la conciencia, sino que está allende él.

57) Husserl, *IPh*, 2, Vorlesung, pp. 35, 36.

58) *Cf. supra* cap. 2, p. 33.

59) Husserl, *IPh*, 2, Vorlesung, p. 39 y 3, Vorlesung, p. 49.

60) Husserl, *IPh*, 4, Vorlesung, pp. 60, 61.

61) Vemos aquí con toda claridad el abismo que separa a este Husserl del de La PhA. En nuestro análisis de esta obra vimos que una de las tesis que Husserl aceptó de la matemática platónica fue precisamente la de la "fundamentación innante a la ciencia". *Cf. supra* cap. 1, apéndice 1, p. 24, apartado e.

62) *IPh*, 3, Vorlesung, pp. 47, 48.

63) *Cf. supra*, cap.2, pp. 48, 49.

64) *IPh*, 4, Vorlesung, p. 51.

65) Debemos, no obstante, advertir aquí ante el peculiar sesgo que Husserl imprimió a su pensamiento en *Cartesianische Meditationen, Erfahrung und Urteil* y en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, cuestión esta que estudiaremos en su momento.

66) Veasé la nota de Miguel García-Baró a este respecto en su versión española de la *Idea de la Fenomenología*, FCE, Madrid, 1982, Lección 4ª, pág. 70.

67) *Cf. supra* cap. 2, apartado 1, pp. 44-47 y 50, 51; además, *cf. infra* cap. 3, apartado 2, pp. 77 y ss.

68) Husserl, *IPh*, 5, Vorlesung, pp. 71, 72.

69) El joven Zubiri apunta este hecho en su Memoria de Licenciatura, PDH; p. 19 "La conscience n'est pas un receptacle où on trouve des portraits des choses; elle n'est pas non plus une substance qui agit sur une autre; c'est un mode d'être *purement intentionnel*." No obstante se dejaba percibir ya la tendencia realista de Zubiri a la que no fue desde luego ajena la influencia de la escolástica; p. 20 "la conscience est un être intentionnel c.a.d. le sens de direction d'un rapport *purement virtuel*; l'être en étant connu acquiert une nouvelle modalité, sans perdre sa réalité ontologique; c'est l'être intentionnel." Como vemos, Zubiri no acepta al pie de la letra el sentido de la reducción fenomenológica, a la que tilda de idealismo (p. 21). Piensa que el carácter de objeto intencional es accidental y extrínseco al objeto real conocido. Este es el origen, naturalmente origen rudimentario, de la noción de "actualización" de lo real en la inteligencia y, consiguientemente, de la de "verdad real", nociones que tan importante papel juegan en su pensamiento maduro.

Notas al apartado 2:

1) *Cf. supra* pp. 44, 46, 49, 50.

2) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF., Paris, 1976, pp. 30-32. Derrida hace notar que la función indicativa queda vinculada al ámbito de lo empírico o fáctico, mientras que la expresión queda vinculada al ámbito de lo ideal intelectual, originada por el mero "vouloir-dire". Por ello, todo lo perteneciente a la notificación quedará dentro del ámbito de la psicología empírica y excluido después por las reducciones. Derrida, creador del "desconstruccionismo", basa en la crítica a estas tesis parte de su crítica a la fenomenología trascendental, y erige en parte sobre este pilar su propio "pensamiento de la diferencia". Sería un error inducido por el platonismo husserliano el considerar que el signo indicativo o indicio es algo accidental a la expresión; del mismo modo que sería erróneo el privilegio concedido a la voz, al habla, sobre la escritura -la materialidad de la lengua- desde el *Fedro* de Platón (*Fedro*, 274e-275b). Para Derrida no es

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

posible abrirse a ningún sentido al margen de las oposiciones entre fonemas y grafemas, al margen de las mutuas "*différences*" que los definen. La fenomenología sería continuación del *violento afán* de la metafísica occidental por reducir lo-otro a mismidad. De aquí la primacía del lenguaje silencioso, del habla íntima de la "vida solitaria del alma" en que se establece la supuestamente originaria trabazón *noesis-noema*. Cf. Jacques Derrida, *Fuerza y Significación, Génesis y Estructura, Violencia y Metafísica*, en *La Escritura y la Diferencia*, ed. Anthropos, Barcelona, 1989.

3) M. García-Baró, *op. cit.*, Parte III, pp. 200, 201; y LU., I, 52.

4) LU., I, 57, pp., 37, 40.

5) LU., I, 57, p. 40; 516, p. 64.

6) LU., I, 57, p. 41.

7) Aunque el tema escapa a los fines perseguidos por nuestra investigación, es obvio su interés. Frente a cuestiones tan fundamentales como la planteada por W. Dilthey en torno al método comprensivo (*verstehende Methode*) por oposición al explicativo (*erklärende Methode*), que fundamenta su distinción entre las ciencias naturales y las denominadas ciencias del espíritu (como es sabido tema de las investigaciones de Gadamer, propone Husserl una particular fundamentación del acceso al otro desde mi mismidad (teoría husserliana de la *empatía -Mediaciones Cartesianas*, 58-), pero sin caer en el relativismo histórico a que Dilthey parecía abocado. Husserl sostendrá que sólo accedemos al otro por "aprehensión analógica" sobre la base de la aprehensión inmediata de mi mismidad. Esta posición ha sido, enpero, interpretada por algunos críticos (Derrida, Levinas) como un ejemplo de la actitud violenta de la metafísica occidental que queriendo conceptualizar al otro aniquila justamente su otredad o alteridad, cometiendo por principio un error ético -y por consiguiente teórico- fundamental. Para la metafísica de la presencia sólo puedo conocer al otro a partir de mi propio conocimiento y esto es violencia egocéntrica. La crítica del propio Zubiri a Husserl toma un cariz semejante, pues en su opinión el idealismo en todas sus modalidades acaba absolutizando en demasía al Yo filosofante, lo que conlleva necesariamente pasar por alto su carácter recibido y situado -también socialmente situado: el yo se constituye entre *otros* que ya están ahí previamente a su constitución-.

8) LU., I, 55, pp. 37, 38. Si bien la expresión por antonomasia va siempre vinculada a palabras, podemos considerar también expresiones los gestos producidos con intención significativa. M. García-Baró, FCRL, *op. cit.*, pp. 198, 199 y 200.

9) LU., I, 58, p. 42.

10) LU., 58, p. 42, 510, pp. 46, 47.

11) Recuérdese la tesis de Derrida expuesta en la nota 3.

12) LU., I, 510, p. 46.

13) Es interesante darse cuenta de que las relaciones que se establecen entre la voz (palabra) y el objeto y la voz y la significación o sentido son distintas. Mientras que la primera relación, implicando la segunda, es, tal y como hemos dicho, una relación expresiva, la segunda, esto es, la relación entre la voz y el sentido, no es ni una *relación signifiativa* (ya que en el monólogo no hay *percepción* de la voz), ni una *relación expresiva*, pues en tal caso entre la significación intendida y la palabra habría de mediar otra significación, lo que llevaría a un regreso al infinito (M. García-Baró, FCRL, *op. cit.*, pp. 211, 212). Recordemos que en nuestro análisis de los Prolegómenos sugerimos que la relación entre la significación y los actos psicológicos de mentarla no era la misma que la que se da entre la especie y sus correspondientes individuos (en las Investigaciones Husserl defendía aún, sin embargo, esta tesis, p.ej., LU, I, 531, p. 105, 106). Cf. *supra*, cap. 3, pp. 51, 52.

14) LU., I, 523, p. 81.

15) LU., I, 59, pp. 43, 44.

16) LU., I, 511, p. 49.

Cap.3: La verdad y la esencia en las Investigaciones lógicas

17) LU., I, §15, p. 60.

18) LU., I, §15, p. 60. Tal sería el caso de las "expresiones" *sincategoreáticas* (como por ejemplo, "quiere la"), analizadas en la cuarta Investigación lógica.

19) Cf. *supra*, cap. 3, p. 130, nota 43.

20) LU., I, §15, p. 60.

21) Piénsese en el propio ejemplo de Husserl: "círculo cuadrado". Esta distinción entre el ámbito del sin-sentido y el de lo contradictorio fundamenta la distinción entre la gramática y la ontología formales puras. Cf. *supra* cp.3, p. 130, nota 43.

22) Husserl, como hemos visto, dentro de una tradición platónica que se revitaliza con Descartes y Galileo en la época moderna, defiende esta radical separación entre imaginación y significación, entre ciencias empíricas y ciencias sobre significaciones o ciencias eidéticas. Hace alusión a este respecto a la distinción cartesiana entre *imaginatio* e *intellectio*, que resalta este abismo entre hechos e idealidades, entre el conocimiento de la intuición imperfecta y el de la intuición perfecta en que lo dado lo está con "claridad y distinción" (LU., I, §15, 61). Los *conceptos geométricos*, como los de todas las ciencias eidéticas, tan sólo se apoyan en la imaginación o en la experiencia sensible, como mero punto de partida o como mero método ilustrativo (LU., I, §17, p. 68).

23) LU., I, §16, pp. 64, 65

24) LU., I, §9, p. 44.

25) Husserl replanteará posteriormente esta cuestión en el marco del problema de la *atención*, así como de la "claridad y distinción" de la experiencia. Los objetos dados a la intuición lo son en el seno de un amplio *horizonte* de otros objetos; corresponde a la espontaneidad del sujeto fijar su atención en uno determinado, acto que a su vez obedece a las tendencias de su interés.

26) LU., I, §14., pp. 56, 57.

27) LU., I, §13, p. 55.

28) LU., I, §29, p. 100.

29) Cf. *infra* cap.5, pp. 171 y ss. (Jean Hering).

30) LU., I, §21, p. 77.

31) LU., I, §21, p. 77.

32) Me parece oportuno insistir en subrayar lo crucial de esta cuestión para nosotros, a la hora de afrontar conjuntamente el realismo zubiriano y el idealismo de Husserl. Mientras que para el filósofo español todo el movimiento de la inteligencia es algo ulterior a la "aprehensión primordial de realidad", i.e., las propias esencias conceptuales -en él, perceptos, fictos y conceptos- son posteriores y hasta deben, en parte, su ser a la "actualización" de la "realidad" en la inteligencia del sujeto, en el Husserl idealista la propia realidad no sería sino un complejísimo sentido constituido por la subjetividad fundamental. En Husserl no prima la realidad sobre la subjetividad, pues también ella forma, en un sentido, parte de ésta; es su correlato noemático. Lo que denominamos realidad en la vida cotidiana queda subordinado a otra realidad más fundamental: la conciencia transcendental. Pero la aclaración de toda esta problemática es nuestra tarea.

Notas al apartado 3:

1) Husserl, LU II, 3.K., §16b, p. 153.

2) H. Flashar, *The critique of Plato's theory of ideas*, en: *Articles on Aristotle*, Duckworth, London 1977, pp. 1 a 16; O. Gel, *The platonism of Aristotle*, *idem*. La propia interpretación de Zubiri.

3) Esta interpretación, según la cual el idealismo en sentido platónico queda reabsorbido en Husserl en el idealismo transcendental, la encontramos ya en la tesis

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

doctoral de Emmanuel Levinas, *La Théorie de l'Intuition chez la Phénoménologie de Husserl*, 1930,

4) LU II, cap. 1, §4, pp. 118 y ss.

5) Para Husserl son rechazables tanto la "hipóstasis metafísica de lo universal": la postulación de existencia real para las especies ideales independientemente del pensar; como la "hipóstasis psicológica de lo universal": la postulación de una existencia real para las especies en el pensar (Locke). LU II, cap. 2, §7, pp. 132, 133.

6) LU II, cap. 1, §5, p. 123.

7) LU II, cap. 1, §8, p. 129.

8) LU II, cap. 2, §8, p. 129: "Als *real* gilt uns das "Im" Bewußtsein genau so, wie das "Außen", Real ist das Individuum mit all seinen Bestandstücken; es ist ein Hier und Jetzt. Als charakteristisches Merkmal der Realität genügt uns die Zeitlichkeit. Reales Sein und zeitliches Sein sind zwar nicht identische, aber umfangsgleiche Begriffe... Denn worauf es hier allein ankommt, das ist der Gegensatz zum unzeitlichen "Sein" des Idealen."

9) LU II, cap. 2, §8, p. 130.

10) LU II, cap. 2, §9, pp. 131, 132.

11) LU II, cap. 2, §10, 11, pp. 132 y ss.

12) Hay que darse cuenta de que realmente tampoco cabe la identificación de la tal imagen sensible con la significación impletiva, ya que ésta es también el rendimiento de un acto de dar sentido

13) LU II, cap. 2, §11, p. 138.

14) LU II, cap. 3, §§ 13 a 18.

15) Teoría del sustituto-representante; LU II, cap. 4, §28, pp. 179 y ss.

16) *Cfr. infra* cp. 4, LU II, cap. 3, § 23, pp. 169, 170; "Durch die Verwechslung von *Gegenstand* und *psychischen Inhalt* verwirrt, übersieht man, daß die Gegenstände, die uns "bewußt" werden, nicht im Bewußtsein als wie in einer Sachtel einfach da sind, [so] daß man sie darin bloß vorfinden und nach ihnen greifen könnte; sondern daß sie sich in verschiedenen Formen gegenständlicher Intention als das, was sie uns sind und gelten, allererst [konstituieren]*[...]. Das bloße Erlebtssein eines Inhalts als dessen Vorgestelltsein zu definieren, und in Übertragung alle erlebten Inhalte überhaupt Vorstellungen zu nennen, das ist eine [der schlimmsten Begriffverfälschungen, welche die Philosophie kennt] [...]" El único cambio destacable en la segunda edición respecto de la de 1900 es el haber subrayado el término "*konstituieren*". Ello indica que, a pesar de la opinión de W. Biemel (*Cfr. supra* cap. 3, p. 40 y p. 126 nota 1) Husserl estaba ya en 1900, mucho antes de las *Lecciones en torno a la Idea de la Fenomenología*, muy cerca del idealismo.

17) LU II, cap. 4, §26, pp. 175 a 178.

18) LU II, cap. 4, §24, pp. 172, 173: "Anschauung ist eben nicht denken [...] (así, cuando hablamos de la onnisciencia divina, no pensamos meramente en una superintuición, sino en una actividad pensante que, [...]) Anschauungen kategorial formt und synthetisch verknüpft und nun, in den so geformten und verknüpften, die letzte Erfüllung seiner Denkintentionen findet, hierdurch das Ideal der Allerkenntnis realisierend [...]" El empirismo nominalista intentó siempre reducir el pensamiento a intuición.

19) *Cfr. supra* cap. 3, p. 52. En su momento analizaremos más detenidamente esta cuestión, y veremos que ideación y formalización son cosas totalmente distintas.

20) LU II, cap. 5, §34, pp. 193, 194: "Daß die allgemeinen Vorstellungen aus den [individuell-anschaulichen] (en A sólo "*anschaulichen*") *genetisch erwachsen sind, [wird allgemein angenommen]* (en A: "*ist sicher*"). Wenn sich aber das Bewußtsein des Allgemeinen an der individuellen Anschauung immer wieder entzündet, aus ihr Klarheit und Evidenz schöpft, so ist es darum nicht direkt aus dem einzelnen Anschauen entsprungen. Wie sind wir also dazu gekommen, über die individuelle Anschauung hinauszugehen und, statt der

Cap.3: La verdad y la esencia en las Investigaciones lógicas

erscheinenden Einzelheit, etwas anderes zu meinen, ein Allgemeines, das sich in ihr vereinzelt und doch nicht reel in ihr enthalten ist? Und wie sind all die Formen erwachsen, die dem Allgemeinen wechselnde gegenständliche Beziehung geben und die Unterschiede der logischen Vorstellungsarten ausmachen?,"

21) LU II, cap. 5,

22) LU., cap. 5, §36, p. 198; "Merkmale, innere Beschaffenheiten, sind nichts den Gegenständen, die sie 'haben', im wahren Sinne Einwohnendes [...] Vielmehr giebt es nur eine Art von wirklichen Teilen, nämlich die Teile, welche auch für sich gesondert erscheinen können, mit einem Worte: die Stücke." Como en otros aspectos también en este es la filosofía anglosajona contemporánea deudora de Hume. Así, p. ej., el concepto wittgensteiniano de *parecido de familia*, L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*,

23) LU., cap. 5, §33, p. 191.

Notas al apartado 4:

1) Cf. *supra* p. 130 nota 43.

2) Así, p. ej., Miguel García-Baró, *Fundamentos de la Crítica de la Razón lógica*, op. cit., p. 362, utiliza la primera denominación. Agustín Serrano de Haro, en cambio, en *Fenomenología trascendental y Ontología*, op. cit., p. 49, utiliza el segundo grecismo, argumentando que siempre son las partes y sus respectivas formas de enlace las que determinan la unidad del todo.

3) Cf. *supra* cap. 1, pp. 20 y 21.

4) Cf. *supra* cap. 2, pp. 30 a 32.

5) LU III, §1, p. 229.

6) Agustín Serrano de Haro, op. cit., pp. 31, 32.

7) Cf. *supra* cap. 2, p. 37, nota 2.

8) Agustín Serrano, op. cit., pp. 31, 32.

9) LU III, §8, pp. 247 y ss.

10) LU III, §7, p. 244.

11) LU III, §7, p. 245.

12) Cf. *supra* cap. 1, pp. 20, 21, y p. 28 notas 43 y 45. LU. III, §12, p. 259.

13) LU III, cap. 1, §8, p. 247. Brentano hablaba a este respecto de "*sich durchwohnende Teile*", Cf. *supra* cap. 2, p. 37 nota 2.

14) LU III, §§ 18, 19 y 20.

15) Cf. *supra* cap. 3, apart. 1, pp 58-60; y p. 37 nota 2.

LU III, 2, K., §23, S. 290: "Hier ist zu beachten, dass im Sinne unserer Lehre die Idee der Einheit oder des Ganzen auf die der Fundierung und diese wieder auf die des reinen Gesetzes gegründet ist[...]"

16) LU III, §§ 11, 12, pp. 265 y ss

17) Agustín Serrano de Haro, op. cit., pág 63.

18) Agustín Serrano de Haro, op. cit., pág. 45: "[...] la teoría de Husserl de los todos y las partes [...] se aparta por principio de toda posición sustancialista. Frente a todo sustancialismo la posición de Husserl consistirá, más bien, -insisto- en que los 'accidentes' -los contenidos disyuntos inseparables- dependen entre sí, no directamente de un sujeto que los sustente [...]"

19) LU III, §9, p. 249: "Die an der anschaulichen Gegebenheiten durch direkte Ideation erfaßten Wesen sin *indirekte Wesen* und dürfen nicht verwechselt werden mit den *exakten Wesen*, welche Ideen in kanntischen Sinne sind un welche[...] durch eine eigenartige 'idealisierung' entspringen".

20) Krisis, pp., 22 y 24.

21) E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1974, pp. 19, 20.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Notas al apartado 5:

- 1) Ya hemos hecho referencia a ella; *supra* cap. 1, p. 26 nota 36.
- 2) LU V, cap. 2, §11, p. 384.
- 3) LU V, cap. 2, §14, p. 397.
- 4) LU V, cap. 1, §2, pp. 360, 361.
- 5) LU V, cap. 2, §14, p. 399; "Apperzeption ist uns der Überschuß, der im Erlebnis selbst, in seinem descriptiven Inhalt gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung besteht; es ist der Aktcharakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es [seinem Wesen nach] macht, daß wir dieses oder jenes Gegenständliche wahrnehmen [...] Die Empfindungen und desgleichen die sie "auffassenden" oder "apperzipierenden" Akte werden hierbei erlebt, aber, sie erscheinen nicht gegenständlich [...] Die Gegenstände andererseits erscheinen, werden wahrgenommen, aber sie sind nicht erlebt. Selbstverständlich schließen wir hierbei [den Fall] der adäquaten Wahrnehmung aus."
- 6) LU V, cap. 1, §1, pp. 303, 304. Similar tarea de explicitar la ambigüedad del término conciencia la había llevado a cabo Brentano en su *PseSt*, Allí, *op. cit.*, vol. 1, Libro 2, cap. 2, §1, distinguiendo hasta seis sentidos del término.
- 7) LU V, cap. 1, §8, p. 374.
- 8) LU V, cap. 1, §8, pp. 374 y cap. 2, §12. No obstante esta concepción "cosificante" del yo es difícil de sostener, pues desde el punto de vista realista la complejión de notas que constituyen una cosa real coexisten en cada ahora. En cada instante podemos decir que "hay" la cosa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con la postulada unidad de la conciencia. La única sustancia existente en cada ahora sería la eventual vivencia o parte de vivencia. El yo sería así, o bien cada vivencia por sí sola, o bien no podría ser sino el colectivo de las vivencias. Para salvar esta dificultad habría que sustanciar la conciencia al modo leibniziano, de manera tal que en su origen estuvieran ya contenidas las claves de su despliegue.
- 9) LU V, cap. 1, §2, pp. 356 a 361.
- 10) En realidad no es apropiado pensar la intencionalidad como una relación, pues toda relación es consecutiva a los relatos, mientras que la intencionalidad no es nada al margen de sus correlatos. *Vid.* más adelante p. 126. Es un modo de respectividad en el sentido de Zubiri.
- 11) *Cf. supra* apéndice 2, cap. 3, apart. 1, pp. 62 y ss.
- 12) LU V, cap. 2, §11, pp. 384, 385.
- 13) *Cfr. infra*, p. 130, nota 69.
- 14) LU V, cap. 2, §20, p. 427: "Für die [reel] phänomenologische Betrachtung ist die Gegenständlichkeit selbst nichts; sie ist ja, allgemein zu reden, dem akte transzendent. Gleichgültig in welchem Sinne und mit welchen Rechte von ihrem "Sein" die Rede ist, gleichgültig, ob sie real oder ideal, ob sie wahrhaft, möglich oder unmöglich ist, der Akt ist 'auf sie gerichtet'. También, LU V, cap. 2, Beilage a los §§ 11 y 20.
- 15) LU V, cap. 2, §13, pp. 392, 393.
- 16) Husserl menciona que ya la psicología científica de la Gestalt se había dado cuenta de esto, LU V, cap. 2, §14, p. 395.
- 17) LU V, cap. 2, §10, p. 381: "Es gibt wesentlich verschiedene Arten und Unterarten der Intention [...]".
- 18) LU V, cap. 2, §14, p. 400: "Ich nehme es in Hinblick auf die Betrachteten Beispiele auch als Evidenz in Anspruch, daß es in der Tat wesentlich verschiedene "Weisen des Bewußtseins", nämlich der intentionalen Beziehung auf Gegenständliches [...]".
- 18) LU V, cap. 2, §20, p. 429 (Para que quienes desconocen el marco físico de la Universidad de Madrid puedan comprender el ejemplo, hay que aclarar que en el Campus de la Complutense de Madrid al que me refiero, la Facultad que está justo en frente de Derecho es, precisamente, la de Filosofía).

Cap.3: La verdad y la esencia en las Investigaciones lógicas

- 19) F. Brentano, *PseSt*, op. cit., vol 1, Libro 2, cap. 1, §3.
- 20) LU V, cap. 4, §32, pp. 474, 75.
- 21) LU V, cap. 5, §38, p. 451.
- 22) LU V, cap. 5, §38, p. 499.
- 23) LU V, cap. 5, §40, pág. 513.
- 24) LU V, cap. 6, §14, pp. 520 a 527.
- 25) Como es sabido, el rechazo de esta tesis del primado de la representación ha inspirado a toda la filosofía posheideggeriana.
- 26) *Cfr. infra* pp. 270 y ss.

Capítulo Cuarto

Plenitud intuitiva y Esencia. Conocimiento sensible y Conocimiento intelectual.

Debido a la importancia de la sexta investigación lógica me he decidido a tratarla en capítulo separado.

Bien es cierto que la evolución teórica de Husserl a partir de 1905 situaba el contenido de este escrito como una posición ya superada. Sin embargo, él mismo reconoce que la nueva redacción que el tema precisaba no pudo ser cumplida, con lo que sólo la segunda sección y el apéndice habrían sido sustancialmente revisados en la segunda edición de la obra.' No obstante, me atrevería a decir que esta investigación es la más importante de las seis, la más valiente y ambiciosa, y sin la cual las nociones de esencia y significación no habrían sido verdaderamente requeridas.

La estructura que adopta la exposición de la primera investigación hace que los *actos significativos o expresiones* aparezcan al lector como las vivencias intencionales más importantes. La conciencia sería sobre todo

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

la compleción de los actos que constituyen significaciones, si bien a *posteriori* estas desnudas expresiones de la vida solitaria del alma podrían funcionar comunicativamente -revistiéndose de una forma verbal intuible por otro sujeto-, e incluso cognoscitivamente -recubriéndose con la eventual aprehensión experiencial-.² Veremos, sin embargo, que esto es sólo apariencia. Los propios escritos de Husserl desmentiran esta posibilidad.

A este respecto se plantean varias preguntas fundamentales a las que habrá que intentar responder: ¿cual es la clase de actos depositarios de las significaciones?, o lo que es lo mismo, ¿qué región de individuos corresponde al género significación? Si las significaciones se individualizan o constituyen en un tipo peculiar de actos, ¿deberemos admitir que hay unos actos previos de experiencia originaria sobre cuya base se constituirían las expresiones? En la experiencia cognoscitiva (síntesis de una intuición y la correspondiente significación), ¿qué relación guardan la intuición y el acto significativo? ¿qué tipos de experiencia cognoscitiva podemos y debemos diferenciar?

Estas son las cuestiones que van a ocuparnos, todas ellas decisivas para esta investigación. Como en su momento veremos, Zubiri establece una clara estratificación de niveles experienciales en la inteligencia. El logos (ámbito de los actos significativos), y desde luego la razón (el logos teleológicamente orientado al conocimiento de la realidad mundanal), se apoyan, en este mismo orden, sobre un ámbito de *experiencia primordial antepredicativa* y prelógica (previa al logos): la aprehensión primordial de realidad. Por lo demás Husserl mismo evolucionó en sentido análogo.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

§1 El lugar de las significaciones.

El análisis de la conciencia de la Quinta Investigación nos ha mostrado que hay diversas especies de actos que se expresan en modos gramaticales diversos, y que, en última instancia, hay una división fundamental de los actos en actos objetivantes y no-objetivantes, fundándose los segundos en los primeros. El preguntar, el exclamar, el ordenar imperativo o las expresiones de sentimientos o vivencias subjetivas, se fundarían sobre el representar.

Aristóteles pensó que no sólo los actos judicativos (afirmaciones) son los depositarios de las significaciones, sino que lo serían todos los actos. Mas el hecho de que todo acto pueda expresarse no quiere decir que sea depositario de la significación. "Dar expresión a un acto" o "expresar un acto" puede significar varias cosas: 1. puede significar que sobre la base de una percepción (acto perceptivo) expreso lo que ella me da a conocer, como cuando afirmo: "el sol se refleja en la fachada". Entonces, lo significado es algo distinto tanto del acto en que constituyo la significación como del acto perceptivo mismo; 2. pero "expresar un acto" puede significar también que me refiero al acto que yo mismo estoy viviendo en el instante en que me expreso, como cuando afirmo: "estoy deseando irme de vacaciones al sur"; aquí "expresar el acto" es referirme al acto mismo que estoy viviendo.

Como quiera que sea, la significación no reside nunca en lo significado. Cuando afirmo que "el sol se refleja en la fachada" la significación no reside ni en el sol, ni en la fachada, ni en la situación real de reflejarse el sol en la fachada. En la realidad "residen" las cosas

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

y su ser-así o de-otro-modo, mas no las significaciones. De igual modo, cuando afirmo: "estoy deseando irme de vacaciones al sur", la significación no reside en mi acto de desear; si así fuera sólo articularía expresiones desiderativas estando yo mismo deseando -pues el desear sería el significar el deseo-.

Con todo ello el sentido primordial de "expresar un acto" en Husserl y al que él se atiene es el primero. Expresar un acto es afirmar lo que en el acto estoy aprehendiendo. El segundo sentido se reduce a este primer sentido, pues cuando afirmo que "estoy deseando", o que "estoy feliz", etc., lo que en última instancia, estoy haciendo es "decir" lo que reflexivamente aprehendo: mi desear tal o cual cosa, mi estar contento, etc.

§2 La síntesis cognoscitiva.

Situémonos en el ámbito de las expresiones de "conocimientos" sensibles. Retomemos el mismo ejemplo de Husserl. Estoy asomado a la ventana y veo que "un mirlo echa a volar". En el discurrir de la vida solitaria de mi alma me digo: "un mirlo echa a volar". Se trata de una intuición sensible fundida con su expresión lingüística. ¿Dónde reside propiamente la significación? O bien reside en la intuición misma expresada, o bien en el acto expresivo fundido con tal intuición. Este es el caso en opinión de Husserl. El acto de constituir la significación no consiste en la percepción unida al mero signo verbal (escrito o pronunciado). Si así fuera, ¿cómo serían posibles las puras significaciones vacías? Por lo demás, sobre la base de una y la misma percepción podemos erigir múltiples

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

significaciones verdaderas: "un mirlo echa a volar", "aquello negro se mueve", "aquel pájaro agita sus alas", etc.³

Ni siquiera en el caso de las expresiones esencialmente ocasionales cabe decir que su significación reside en la intuición perceptiva. Cuando afirmo: "este libro me costó caro", la concreta situación perceptiva en que pronuncio esta frase no constituye la plena significación de "este libro", sino que sólo la determina y completa, fija su referencia; mas la expresión posee ya de por sí una significación genérica universal indicativa, a saber: el objeto que esté siendo aprehendido en cada caso. Incluso los nombres propios tienen significación, "una cierta universalidad"; y la prueba de ello es que utilizamos el mismo nombre ante percepciones siempre distintas de lo nombrado.⁴

A la síntesis cognoscitiva entre una significación (nominal o proposicional) y su correspondiente intuición del objeto, la denomina Husserl *síntesis de identificación o cumplimiento*. No se trata de la mera coexistencia de los dos actos, sino que ambos están fundidos en unidad fenomenológica, es decir, el conocimiento es un nuevo acto por sí mismo. En él se da un perfecto recubrimiento mutuo entre la intuición y la significación. He ahí, tal y como lo miento, mi tintero azul.

Naturalmente, toda nuestra vida consciente reposa siempre de manera forzosa sobre alguna intuición (experiencia originaria), pero no siempre vivimos en el conocimiento. Habitualmente discurre nuestra vida en el puro simbolismo, ya sea en el de la vida solitaria del alma, o en el de la comunicación intersubjetiva. Por ello, aunque el curso primario de la conciencia hubiera discurrido desde la intuición al mundo simbólico del lenguaje, una vez adquirida competencia lingüística mediante socialización,

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

el camino que recorremos es el inverso, partimos de nuestro vivir simbólico para entrar en procesos cognoscitivos. En esta actitud, recordémoslo, se situaba la primera investigación lógica; uno de los usos posibles de las expresiones puramente simbólicas era el del conocimiento.

Cuando una expresión o una significación vacía se orienta teleológicamente hacia la intuición correspondiente, es decir, cuando busca cumplirse en la donación intuitiva del objeto, empieza el dinamismo cognoscitivo. Su culminación, la impleción intuitiva de la significación, constituye el final relativo o provisional de dicho proceso teleológico, el fin estático de cumplimiento en que culmina el dinamismo.⁵

Hablo de culminación relativa porque todo conocimiento sensible es, como ya he comentado, incompleto. Todo cumplimiento perceptivo es parcial, tan sólo nos da la cosa por un "lado", es un mero escorzo suyo. El hecho de que siempre mentemos la cosa como totalidad unitaria que posee en acto múltiples propiedades no aprehendidas, responde al hecho de que en todo momento prevemos un nexo de futuras posibles nuevas apariencias de la misma cosa coherentes entre sí.⁶

Decía más arriba que nuestra vida consciente reposa *forzosamente* sobre alguna intuición. Esto quiere decir que el correlato negativo del cumplimiento, la *decepción*, se apoya siempre sobre un cierto cumplimiento. La "síntesis de distinción" entre lo mencionado y lo dado supone siempre el reconocimiento de que lo dado no se identifica con lo mentado, y en tal medida supone un cumplimiento previo respecto de eso dado; "la contrariedad -nos dice Husserl- supone, por decirlo así, cierto terreno de concordancia".⁷

Resumiendo, pues, el conocimiento es un tipo peculiar de acto intencional que sintetiza una significación y una intuición mentando su

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

identidad: lo que intuyo es justamente lo que miento. A la inversa, la decepción es también un acto intencional sintético, pero su objeto no es la identidad, sino al contrario la discordancia o distinción.

Dependiendo de la relación que guarden el objeto mentado en el acto a través de la significación y el "contenido" fenoménico verdaderamente dado, los actos objetivantes pueden ser: 1. *puramente significativos o meramente simbólicos*; en cuyo caso lo designado y lo que está fenoménicamente dado (el signo verbal más un fondo de percepción ajeno a lo mentado) no guardan ninguna relación de semejanza (lo designado no está dado); 2. *imaginativos*; en cuyo caso lo mentado en el acto y el contenido fenoménico (conjunto de 'fantasmas sensibles' que funcionan como imagen del objeto) guardan estrecha relación de semejanza; y, finalmente 3. los actos *perceptivos*; en cuyo caso es "el objeto mismo" el que "en persona" (*persönlich*), "en carne y hueso" (*leibhaftig*) se hace presente en la vivencia, está él mismo fenoménicamente dado. Naturalmente que en toda intuición incompleta (inadecuada) el objeto está dado sólo por un lado, y en el ideal de la intuición perfecta dado él mismo en su plenitud ontológica de notas.

Habitualmente los actos objetivantes son como sabemos una mixtura de pura mención simbólica, de intuición imaginativa y de intuición perceptiva. De este modo, lo que del objeto no está dado (ya sea en persona o mediante imágenes) estará simbólicamente mentado, al menos como la determinabilidad no presente del objeto. Debemos entonces diferenciar entre *intuición adecuada* e *intuición pura* del objeto. Toda intuición adecuada será pura de contenido meramente simbólico, mas una intuición pura no tiene por qué ser adecuada, y de hecho nunca lo es en el dominio del conocimiento sensible, pues ya sabemos que la adecuación es en este ámbito un ideal al que

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

tendemos, pero en sí inalcanzable. El conocimiento absoluto sólo existe como idea regulativa. Todo verdadero conocimiento sensible sólo nos da un lado del objeto, un escorzo, y ello durante un segmento determinado de nuestro tiempo interno. Con el discurrir del tiempo vivencial podremos intuir nuevos escorzos del objeto y sintetizarlos en una cierta presencia omnilateral gracias a la memoria, pero en realidad, cada nueva presencia intuitiva escorzada implica que la anterior pasa a la inactualidad. "La imperfección de la presentación omnilateral -nos dice Husserl- es sólo relativamente superada por la unilateral";⁸ ésta no puede tener lugar 'de un solo golpe', sino únicamente mediante menciones simbólicas posibilitadas por el recuerdo.

Como quiera que sea la intuición es el modo primordial de "contacto" con la cosa; en tal medida sólo ella puede ser el juez último que dictamine el carácter fundado o infundado de un segmento de logos. Ella es el criterio último de verdad o validez.⁹ Si esto es así, la intuición es el único recurso de que disponemos para acceder a las propiedades y a la esencia de las cosas. La capacidad significativa de la conciencia es un medio también indispensable pero inválido al margen de la intuición.

No obstante, esta cuestión de la intuición -en este momento, de la intuición sensible- como eslabón que nos une y fundamenta en la realidad de los objetos, es uno de los temas más espinosos de las *Investigaciones Lógicas*. ¿Con qué objetos nos contacta la intuición? ¿Qué es lo que se hace presente y da plenitud intuitiva a las significaciones? Aquí van a aflorar los contrasentidos de la posición solipsista metodológica y naturalista del primer Husserl, aún demasiado apegado a Brentano. Lo veremos a continuación.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

§3 Precisiones terminológicas en torno a la plenitud cognoscitiva.

Como acabo de decir, las significaciones constituyen un medio necesario aunque no suficiente, a través del cual cabe acceder a la esencia de las cosas; por ello, el dominio de las significaciones no es el dominio de las esencias. La prueba de ello está en que unas y otras se individúan en clases de actos distintos. Pero el problema es muy complejo.

Ya habíamos visto en el análisis de la quinta investigación lógica que todo acto se compone de: 1. un contenido primordial real y, 2. una esencia intencional como parte abstracta de dicho contenido.¹⁰ También vimos que al contenido real concreto subyace como parte abstracta suya una aprehensión objetivante que constituye sobre la base de la multiplicidad del contenido de sensación unidades cualitativas.¹¹ La nueva terminología que introduce aquí Husserl habla de: 1. *contenidos expositivos o intuitivamente representantes* (*darstellende oder intuitiv repräsentierende Inhalte*), para referirse a "aquellos contenidos de los actos intuitivos que por virtud de aprehensiones imaginativas o perceptivas puras, cuyos depositarios son, se refieren unívocamente a determinados contenidos del objeto correspondiente, exponiéndolos en el modo de escorzos imaginativos o perceptivos".¹² En la imaginación se tratará de "fantasmas sensibles"; mientras que en la percepción se tratará de "sensaciones". Habla también la nueva terminología de, 2. *contenido intuitivo del acto*, que será el contenido expositivo junto a la correspondiente aprehensión perceptiva o imaginativa, exclusión hecha del contenido puramente signitivo.

Según este análisis todo acto objetivante constará de tres elementos: el contenido representante, la cualidad intencional y la materia intencional.

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

Dependiendo del modo de aprehensión del contenido representante estaremos ante un acto signitivo puro, una intuición pura o un acto mixto. Señalo deicticamente un objeto sobre mi mesa y afirmo: "mi ejemplar alemán de las Investigaciones lógicas". Mi acto signitivo de mentar este determinado objeto en el peculiar modo en que se ha hecho (materia intencional), viene a fundirse en unidad fenomenológica con mi intuición del objeto. Husserl llama ahora a esta intuición *representación funcional*, es decir, "el todo formado por la materia y el contenido representante y producido por la 'forma de la representación funcional'";¹³ donde la 'forma de la representación funcional' o *forma aprehensiva* sería la unidad fenomenológica entre la materia intencional y el contenido representante.¹⁴

Todo acto se fundará sobre un tipo de representación funcional, ya sea meramente signitiva, imaginativa o perceptiva.

Ahora bien, las definiciones del párrafo 26 son, a mi modo de ver, deficientes. No basta con decir que la forma aprehensiva es la unidad fenomenológica entre la materia intencional y el contenido representante, pues ella añade nuevos elementos aprehensores a la simple materia intencional. Y es que el que yo aprehenda un determinado contenido expositivo como mero signo verbal de una expresión, carente de toda relación con el objeto mentado, o bien lo aprehenda como siendo el fantasma imaginativo del objeto, o simplemente como siendo el objeto mismo en persona, desborda claramente lo que en su momento denominamos materia intencional del acto.

Habrà, pues, que corregir el análisis de los actos anteriormente propuesto. Todo acto se compondrà de: 1. cualidad intencional (modos de creencia), y 2. de su representación funcional base, en la que a su vez

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

distinguiremos, 2₁. el contenido expositivo aprehendido, 2₂. la materia intencional aprehensora y, 2₃. la forma aprehensora (puramente signitativa, intuitiva o mixta).

Si denominamos *i* al contenido intuitivo puro de un acto, *s* a su contenido signitativo puro, y dentro de *i*, *p* al contenido perceptivo y *m* al contenido imaginativo, podemos establecer que:

$$i + s = 1; \text{ o que } (p + m) + s = 1;$$

donde 1 representa el contenido plenario del acto. Los dos casos límite tendrán lugar cuando: a) $i = 0$ y $s = 1$ (acto puramente signitativo),¹⁵ y cuando b) $i = 1$ y $s = 0$ (acto puramente intuitivo o intuición pura); si en este segundo caso $p = 1$ y $m = 0$, estaremos ante una percepción pura; y si por el contrario $p = 0$ y $m = 1$, ante una pura imaginación. Entre ambos casos límite habrá toda una gama continua de actos mixtos.

Como quiera que sea, la descripción husserliana de las síntesis identificadoras nos revela otros de sus caracteres. Ya habíamos visto que entre la significación vacía, que aprehendía sus contenidos expositivos como meros signos, y los actos de plenitud absoluta, se extiende una gradación continua de actos mixtos de menor o mayor plenitud intuitiva. Dentro de estos grados de plenitud son posibles diferentes caracteres:¹⁶

- 1) la extensión o *riqueza* de la plenitud, que es el grado de integridad en la exposición del objeto (están dadas más o menos notas del objeto).
- 2) la *vivacidad* de la plenitud (grado de aproximación de las semejanzas primitivas de la exposición a los correspondientes momentos del contenido del objeto).

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

- 3) el *contenido de realidad* de la plenitud, que es el mayor o menor número de contenidos presentantes.

84 Percepción pura y esencia. Naturaleza de las significaciones.

Es hora de esbozar la estructura del problema de la esencia en las *Investigaciones Lógicas*, el cual alcanza en la VI investigación su punto álgido. En los Prolegómenos vimos que la oposición entre lo fáctico-individual y lo esencial-específico o ideal constituía la piedra angular de toda la argumentación. El ser se dice de muchas maneras, pero al menos se dice de dos mutuamente irreductibles, si bien no completamente inconexas: de *lo real*, temporal e individual, y de lo ideal, supratemporal y específico.

Aunque se utilizan casi indiscriminadamente los términos *esencia*, *especie* o *idea*, es posible que no deban ser confundidos. Más adelante veremos cómo el círculo de Göttingen distinguió con Hering, Ingarden, y en la actualidad con sus herederos (p. ej. J. Seifert), entre *esencia*, *especie* e *idea*.

Como quiera que sea, esta cierta indistinción de los Prolegómenos viene a identificar conocimiento *a priori*, conocimiento de esencias, conocimiento apodíctico y conocimiento eidético, contraponiéndolo en su apodicticidad a la mera probabilidad del conocimiento de lo fáctico.

También hemos visto los problemas hermenéuticos que plantea la interpretación de la posición ontológica de Husserl y puesto de manifiesto la distinción entre esencias o especies y meras significaciones.¹⁷ A este respecto señalé también en qué sentido habla Husserl de "la posibilidad de

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

un concepto" (idea o significación), como la posibilidad de que dicho concepto encuentre cumplimiento intuitivo.¹⁸

Pues bien, es precisamente aquí, en la teoría del cumplimiento intuitivo, donde tales ideas han de sustentarse.

En el párrafo anterior se apuntó que la intuición es la piedra angular de la racionalidad, tanto de la inductiva como de la deductiva (intuición sensible e intuición categorial). Sólo la donación "en carne y hueso" de los objetos puede legitimar el entramado de significaciones del logos humano. Un logos desconectado de la vida intuitiva es un logos condenado a una errancia sin referentes, condenado a un dinamismo a la deriva.

¿Quiere esto decir que por la intuición nos transcendemos hacia lo otro en tanto que otro, que accedemos a la esencia de las cosas transconcienciales? Esta ha sido la interpretación de los fenomenólogos realistas, que interpretando las *Investigaciones Lógicas* como una obra de actitud realista ven en ella el camino a seguir por la fenomenología. El objeto intencional de la percepción es el objeto transcendente tal y como queda fenomenalizado. El cumplimiento sería presencia auténtica del objeto mismo en la conciencia. El objeto transcendente se habría hecho literalmente conciencia, es decir, se habría convertido de algún modo en multiplicidad de sensaciones, en contenido expositivo o representante, para que la forma aprehensiva lo aprehenda como siendo el objeto mismo.¹⁹ Esto da sin duda origen a múltiples aporías que están a la base del tránsito de Husserl al idealismo transcendental, al que ya nos hemos referido. No es extraño que el pensador de Prossnitz se muestre ambiguo y titubeante a la hora de afirmar que en la percepción la presencia del objeto es verdadera presencia física.

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

Si por un lado nos dice, de acuerdo con su concepción solipsista de la fenomenología como psicología descriptiva, que lo que distingue a una imaginación de una percepción es "una diferencia interna de los actos y más concretamente de la forma de su representación funcional (forma aprehensiva)", y reconoce que "el presentar de la percepción no constituye un verdadero estar presente, sino sólo un aparecer como presente", así como que "todo escorzo -incluidos los perceptivos- tiene carácter representante"; líneas más abajo nos dice explícitamente que "el límite ideal que admite el aumento de la plenitud es la cosa misma en absoluto".²⁰

Las consecuencias del realismo naturalista, así como del solipsismo metodológico del Husserl de 1900, se extraen con facilidad. Si en la percepción adecuada de un objeto externo, éste se ha hecho literalmente contenido real de conciencia, resultará que la percepción externa no será en última instancia sino un modo de percepción interna, un modo de autoconciencia. Así, cuando el acto cree estar conociendo la alteridad transcendente, lo que de hecho está haciendo es conocer su propia consistencia fenomenológica. Pero es que además, ¿cómo será posible conciliar esta tesis con la tesis fundamental de la quinta investigación (con la que Husserl había querido corregir a Brentano), de que ningún objeto intencional es un contenido real de la conciencia?. ¿Cómo puede, por otra parte, ser posible que lo que es por esencia material y espacial devenga inespacial, pura temporalidad cualificada, conciencia?²¹

Dar cuenta del origen de la compleción real de sensaciones de la conciencia es una de las cuestiones claves en esta problemática y crucial en mi investigación. En la experiencia originaria antepredicativa se nos impone una cadena de 'contenidos de conciencia' que deviene en el tiempo

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

interno. ¿Cuál es su origen? El realismo zubiriano lo atribuye a la realidad que se actualiza en la inteligencia (conciencia). ¿A qué atribuye su origen el idealismo transcendental?

Pero retomemos el problema de la esencia. ¿Qué serán entonces según este contexto teórico las esencias que aprehendemos en las vivencias cognoscitivas? ¿Qué son las puras significaciones?

Habrà que intentar reconciliar los resultados de las investigaciones precedentes en torno a la esencia. En la segunda investigación Husserl fundamenta la necesidad de postular la existencia de especies ideales, pues todo 'círculo de parecido' entre dos momentos abstractos de dos individuos distintos supone necesariamente la especie ideal idéntica como respecto común de toda semejanza. En la tercera investigación, en el contexto de la mereología pura, se postula, en cambio, la irreductibilidad de las especies ideales. Puesto que hay partes no-independientes distincionales esencialmente fundidas entre sí en todo concreto relativo, hay especies ideales a las que dichos momentos abstractos necesariamente remiten.²² La no-independencia es el vínculo material más estricto que podemos encontrar, fundamento de toda síntesis *a priori*, base, pues, de la necesidad propia de las leyes de esencia materiales, fundamento, en última instancia -junto a la analiticidad- de todo discurso racional.

Mas si ahora leemos atentamente el texto final del paràgrafo 29 de la sexta investigación,²³ vemos que Husserl establece que:

1. las esencias (ahora utiliza Husserl el término *Essenz* en lugar de *Wesen*) se individúan en los actos, en concreto en sus materias intencionales (sentido impletivo); por contra, no hay esencia en ningún acto puramente simbólico;

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

2. actos intuitivos distintos pueden tener "la misma" esencia;
3. no todas las intuiciones individúan una esencia, sino únicamente las *intuiciones objetivamente completas* (y no las *lückenhafte Anschauungen*);
4. si atribuimos esencia a las significaciones vacías es sólo de manera traslaticia o impropia, bajo el criterio de que la significación en cuestión puede de hecho encontrar cumplimiento perfecto mediante la correspondiente intuición. Decir entonces de una significación que es posible, es decir que puede ser intuitivamente cumplida.²⁴

De lo anterior se infiere que:

- a. sólo hay una esencia de cada objeto; los escorzos parciales del objeto (dados en intuiciones incompletas) no constituyen la esencia del objeto. Esto equivale a decir que las *Essenzen* son 'constructos de notas', por lo que parece que ni las especies ni los géneros a que remiten notas particulares del objeto serán por sí solos *Essenzen*;
- b. puesto que las esencias se individualizan en las materias intencionales de un tipo peculiar de actos, resulta que se individualizan en una parte abstracta de un tipo peculiar de individuos de entre los que constituyen la complexión real temporal de la conciencia. Si en la tercera investigación, desde el punto de vista ontologista ingenuo, se nos decía que las esencias son las especies de los momentos abstractos de los objetos, ahora, desde el punto de vista crítico de la fenomenología descriptiva se nos especifica que estos objetos son las intuiciones completas;
- c. las significaciones a las que no corresponde esencia alguna (sin-sentidos formales o contrasentidos analíticos, sin-sentidos materiales o contrasentidos sintéticos y sentidos a los que corresponde una intuición

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

fragmentaria del objeto) no por ello dejarán de tener alguna entidad -así, no todos los sin-sentidos son iguales, hay en lógica, p. ej. una clasificación de los paralogismos, etc.-. Estas significaciones se individualizan en las materias intencionales de los actos expresivos en que son constituidas.²⁵

En este contexto teórico la fenomenología descriptiva tendría como tarea -en su finalidad de dar una fundamentación psicológica de la lógica- el reflexionar sobre las materias intencionales de los actos en que se constituyen los conceptos o significaciones lógicas primordiales, abstrayéndolos en su idealidad de tales actos individuales. Mas en la esfera del contenido fenomenológico real de las vivencias no encontraríamos, de acuerdo con el naturalismo de este Husserl, nada ideal: la idealidad es algo a lo que se llegaría pero no algo de lo que se parte. Esta posibilidad, empero, había sido refutada ya por la segunda investigación.

Además, ¿cómo será posible afirmar de las significaciones imposibles que carecen en absoluto de esencia?. Si así fuera no podrían existir en modo alguno; o dicho a la inversa, todo lo que existe de algún modo posee una esencia, un *So-sein*. También los diversos tipos de sin-sentido tienen su modo de ser. Ahora bien, interpreto que lo que Husserl quiere decir es que a lo que no corresponde esencia alguna, no es a la significación misma, sino a su pretendido referente objetivo.

En definitiva, toda *significación válida* (posible) es la especie de una determinada clase de materias intencionales como momentos abstractos de una clase peculiar de actos reales de la conciencia. Sólo, pues, "mirando" reflexivamente a la conciencia podremos retrotraernos al origen de tales significaciones. En esto consiste precisamente el *solipsismo metodológico* de

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

cuño cartesiano-brentaniano al que hemos venido aludiendo y que Husserl, combinado con el naturalismo realista heredado también de su maestro Brentano, profesó hasta 1905.²⁶ Las aporías gnoseológicas y ontológicas de esta posición le condujeron al solipsismo transcendental de *Ideen* que estudiaré en el próximo capítulo. A las significaciones exclusivamente noéticas -encarnadas en las noesis- añadió entonces, como no podía sino hacer por las aporías recién señaladas, las significaciones noemáticas, lo cual venía a hacer justicia a tesis fundamentales de los *Prolegómenos*, la segunda y la tercera investigación (más próximas al platonismo, aunque ahora en *Ideen* se lo reinterprete desde el idealismo transcendental). Al naturalismo le sustituye la reducción transcendental ya descrita; y al yo fenomenológico, el yo puro.

§5 Intuición categorial.

Naturalmente lleva a cabo Husserl en esta investigación una precisa definición de las nociones de *verdad* y *evidencia*. Aunque ya examiné la cuestión en el análisis de los *Prolegómenos*,²⁷ este es su lugar más propio y de donde Husserl extrae los resultados. La evidencia en sentido estricto es el acto cuyo objeto es la "síntesis de cumplimiento más perfecta que dé a la intención la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo".²⁸ La evidencia es, pues, un nuevo acto intuitivo, cuyo objeto es la síntesis del cumplimiento perfecto. Por lo que a la verdad se refiere, el término no ha sido utilizado sin cierta ambigüedad, pudiendo tener hasta cuatro sentidos distintos:²⁹

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

- 1.- la verdad como el objeto o lo objetivo del acto de la evidencia, a saber, la situación objetiva en que consiste la coincidencia de la materia intencional del acto significativo y la del acto impletivo.
- 2.- la verdad como la idea (en el estricto sentido husserliano que ya conocemos) de esta situación objetiva a que se refiere la intención de la evidencia.
- 3.- la verdad como el objeto que plenifica la eventual intención significativa. En este sentido la verdad equivale al "ser", que es quien "hace verdadera" la intención.
- 4.- la verdad como la justeza del juicio. Este sentido es en realidad equivalente al primero.

La *noción estricta de verdad* recoge los sentidos uno y dos: la verdad *sensu stricto* es la "adecuación ideal de un acto relacionante (un juicio predicativo) a la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva".³⁰

Es interesante reseñar que Husserl concibe el ser (no el ser predicativo) por correlación con actos unimembres (significaciones nominales) evidentes o en que se da verdad; pues el ser está constituido precisamente por los *objetos absolutos* (y no por las situaciones objetivas -*Sachverhalte*-) que "dan verdad" a las menciones simples. Este planteamiento vale para el orbe del conocimiento sensible, donde tan sólo entran en juego actos nominales y objetos absolutos (objetos de primer orden, sensibles o empíricos). Pero es evidente que este es un caso de extraordinaria sencillez, casi ideal por tal en el ámbito del conocer humano. El conocer humano implica siempre estructuras más complejas, actos más complejos que sobrepasan siempre el mero ser-ahí simple y unitario,

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

opaco. Esto plantea la necesidad de postular para los actos enunciativos complejos (plurirradiales) un nuevo tipo de ser y un nuevo tipo de intuición. La pregunta que Husserl se hace esclarece notablemente el problema: ¿qué es lo que da o puede dar cumplimiento a esos momentos de la significación que constituyen la *forma* de la proposición como tal?²¹

Se ve que la fenomenología de los actos cognoscitivos vuelve a traer a colación cuestiones ya tratadas y utilizadas en los Prolegómenos. Toda significación consta de elementos *materiales* y de elementos *formales*. Los elementos materiales vienen simbolizados por constantes en lógica actual de enunciados, y por parámetros o variables predicativas en lógica actual de predicados. Su referente son, pues, lo que he denominado objetos simples y encuentran cumplimiento en actos intuitivos directos o sensibles (intuición sensible). En cambio, *las formas* no denotan tales objetos sensibles, por lo que urge investigar su origen y el modo de su cumplimiento.

Tal es el caso del ser copulativo que entra en toda predicación, que no es nada que podamos percibir con ninguno de los sentidos corporales.²² La propia aprehensión de las significaciones noemáticas (idealidades) no puede ser llevada a cabo, como acabamos de ver, inductivamente. ¿Cual es, pues, el origen de los conceptos formales o categorías? Recordemos que esta pregunta se la había hecho ya Husserl en la *Filosofía de la Aritmética*, al preguntarse por el origen del concepto de número. Allí creí poder interpretar que las formas intelectivas, como es el caso del concepto de multiplicidad, tenían su origen en determinados actos, de los que, al practicar sobre ellos la reflexión y la ideación, surgía el respectivo concepto categorial. Ahora, sin embargo, Husserl hace una importante precisión: "las categorías no nacen por reflexión sobre ningún acto psíquico;

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

ciertos actos 'dan' o 'constituyen' formas categoriales, pero sus conceptos no surgen por reflexión sobre dichos actos, sino por ideación sobre su rendimiento".³³ Si las categorías surgieran, como postula el empirismo, por reflexión sobre ciertos actos, tendrían su origen en una percepción sensible (pues la percepción interna, no por interna deja de ser sensible) y serían meros conceptos sensibles. La realidad no responde, empero, a esta tesis.

Como quiera que sea son estos rendimientos los que aprehendidos en ciertos actos impletivos dan cumplimiento a los elementos formales de las significaciones. La estructura es, pues, semejante a la de la percepción sensible: una cierta significación es cumplida en cierta síntesis de identificación por cierto objeto. No sería por ello ilegítimo ampliar el estricto sentido de la percepción como percepción sensible hasta abarcar también con él la "percepción" categorial. Esto quiere decir, que al igual que para la percepción sensible existe siempre, mediante modificación imaginativa, la correspondiente imaginación, paralelamente es posible la misma operación para la "percepción" categorial. Hablamos, pues, del género *intuición* y de sus dos especies fundamentales: la *intuición sensible* y la *categorial*.

Ninguna forma categorial (aquello que da cumplimiento a la correspondiente forma categorial significativa) no es en ningún caso perceptible sensiblemente, por lo que no será nunca ningún momento real de ningún objeto real (recordemos que objeto real, objeto sensible, objeto de primer orden, objeto absoluto, son aquí términos sinónimos), ni tampoco ningún tipo de enlace real entre objetos reales.³⁴ Son, más bien, síntesis producidas por ciertos actos. Este es el caso de todas las formas de conexión de la lógica de enunciados: conjunción, disyunción, etc.

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

En la intuición sensible se nos dan múltiples objetos sobre el fondo de un mismo horizonte, se nos dan en posiciones relativas mutuas: la ventana "bajo" el techo y "frente a" la mesa, la reja "en medio de" la ventana, etc., mas no se da en modo alguno la ventana *y* la reja; no se da sensiblemente, queremos decir, porque el "y" es el rendimiento sintético de mi acto conjuntivo, el cual, lo mismo que "conforma" (conjunta) dos objetos sensibles: la ventana y la reja, p. ej., podría edificarse sobre un objeto sensible y otro categorial (como cuando afirmo: "la ventana y la conjunción son dos objetos de orden diferente"), o, simplemente, sobre dos objetos categoriales. Está claro, pues, que todo acto categorial "se edifica" sobre otros actos que suministran los objetos a sintetizar categorialmente, a "conformar" categorialmente; estos actos pueden, a su vez, ser, tal y como hemos visto, categoriales; pero en última instancia siempre llegaríamos al nivel infimo donde los términos materiales de la proposición (del acto sintético) denotan objetos sensibles. Por ello cabe afirmar como un principio apodícticamente cierto, que todo acto categorial se edifica en última instancia sobre actos sensibles a los que *conforma* intelectivamente.³⁶

Es, pues, posible una infinita complicación de los objetos categoriales. Dado cualquier acto, sensible o categorial, siempre puede pasar a fundamentar actos categoriales de orden superior.³⁶ Resulta de este modo que la tradicional distinción lógica entre materia y forma es una distinción relativamente relativa, porque, si bien los conceptos materiales tienen siempre su origen en abstracciones sensibles, cualquier objeto, sea sensible o categorial, puede desempeñar la función de materia, con tal de que pertenezca en un acto complejo a los actos fundamentantes.³⁷

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Podemos distinguir dos tipos de actos categoriales: a) aquellos en que los objetos de los actos fundamentantes entran concomitantemente en la intuición del objeto fundado de orden superior (como ocurre con las conectivas enunciativas -conjunción, disyunción, etc.-); y, b) aquellos otros en los que esto no ocurre (su correlato objetivo es una *esencia*, especie ideal o universal).³⁹

Como en el caso de las intuiciones sensibles, también en el de las intuiciones categoriales encontramos los momentos de cualidad intencional y representación funcional, incluyendo ésta la forma aprehensiva, los contenidos expositivos y la materia de aprehensión.

Puesto que toda intuición categorial se funda siempre en intuiciones sensibles, debemos preguntarnos si ellas poseen su propio contenido expositivo o si simplemente se apoyan sobre el mismo contenido de los actos fundamentantes, y en todo caso qué papel juega éste en ellas.⁴⁰ Parece que hemos de asentir con Husserl en que los contenidos de los actos fundamentantes no desempeñan ningún papel esencial en el cumplimiento de las intuiciones categoriales. Si distinguimos entre *representantes propios* e *impropios* y definimos estos últimos como aquellos que nada tienen que ver con la naturaleza del objeto mentado en el acto (como acontece en las meras expresiones simbólicas), habremos de afirmar que los representantes sensibles de los actos fundantes son para los actos categoriales fundados meros representantes impropios.⁴¹ Husserl cree que el acto categorial no enlaza los representantes sensibles de los actos fundamentantes (pues la naturaleza de éstos puede variar ilimitadamente sin afectar en nada al enlace categorial), sino sus materias intencionales.⁴¹ Hay, pues, que

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

diferenciar como origen de los diversos conceptos las siguientes modalidades de abstracción:

- 1a- la abstracción llevada a cabo sobre el objeto de una percepción sensible externa; p.ej., una casa. El resultado sería el concepto material complejo "casa".
- 2a- la abstracción practicada sobre el objeto de una percepción sensible interna; p.ej., la percepción de la percepción de una casa. El resultado es el concepto material "percepción", cuyos individuos son vivencias psíquicas.
- 3a- la abstracción practicada sobre un acto de intuición sensible interna de un acto categorial; p.ej., el de identificar. El resultado es un concepto material, a saber, el de "identificar".
- 4a- Por fin, la abstracción practicada sobre el objeto constituido por un acto categorial, i.e., sobre el enlace o conformación categorial; en mi ejemplo el resultado será el concepto formal o categorial de la "identidad".

Esto nos revela que el concepto de "forma categorial" envuelve cierta ambigüedad, según se lo entienda: 1.- en sentido subjetivo, denotando entonces los caracteres de acto fundados que 'dan forma' a los actos fundantes (de simple intuición o de intuición ya fundada), convirtiéndoles en nuevas objetivaciones de orden superior (tercer tipo de abstracción). 2.- en sentido objetivo, denotando las formas que se han adherido a las objetivaciones primitivas, constituyendo las nuevas objetivaciones modificadas (cuarto tipo de abstracción) o 3.- en el sentido de la significación, denotando las formas significativas que encuentran cumplimiento en la intuición categorial.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Como decía al comienzo del capítulo, Husserl hereda de la tradición, y particularmente de Kant, esa división entre la *sensibilidad* y el *intelecto*. Con esta división fundamental se entrelaza la que se establece entre la esfera de las significaciones puras y la de las correspondientes intuiciones, que, sin embargo, no coincide con la anterior. Significaciones puras las hay tanto referidas a la pura esfera de la intuición sensible, como referidas a la esfera de la intuición categorial; sólo estas últimas, es decir, las que únicamente pueden ser cumplidas por intuiciones categoriales, constituyen la esfera del *pensamiento puro*, del *entendimiento puro*. No hay, pues, que confundir el ámbito del pensamiento con el de las significaciones puras.

¿Cómo concibe, pues, Husserl, el "todo" de las facultades cognoscitivas humanas? ¿Qué relaciones se postulan para sus "partes" fundamentales: sensibilidad y entendimiento? La tesis básica a este respecto es la de que "todo acto del entendimiento sólo es posible fundándose en algún acto de la sensibilidad". ¿Implica acaso esta tesis la esencial inseparabilidad de sensibilidad y entendimiento? Hay que responder afirmativamente a esta cuestión, aunque ello no quiere de ningún modo decir -como sí ocurrirá en Zubiri- que la facultad de pensar es por su propia esencia y en sí misma sentiente. Husserl no se aparta mucho de la tradición en este respecto; su tesis apunta más bien a que la sensibilidad suministra la materia sobre la que opera el entendimiento, sin la cual éste no puede comenzar a funcionar; apunta a que, en definitiva, todo conocer, incluido el intelectual, no puede sino 'comenzar' por el sentir. Incluso la necesidad de que todo acto intelectual se apoye en algún acto de la sensibilidad, no impide la posibilidad de actos de *pura intelección*, los

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

cuales, aún habiéndose erigido sobre actos sensibles, excluyen, a la postre, todo carácter individual y sensible, como es el caso de los actos categoriales ideatorios.⁴² En este sentido, la ideación es la operación más radicalmente intelectual, pues ella está a la base, no sólo de los conceptos materiales (contenidos sensibles universalizados), sino también de los formales (contenidos categoriales universalizados).

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

NOTAS AL CAPÍTULO 4:

1) Cfr. el prefacio de Husserl a dicha investigación. Allí se señala que también el apéndice en torno a la percepción externa e interna sufrió notables modificaciones. LU, VI, Vorwort, pp. 533 y ss.

2) Cfr. *supra* pp. 71-73.

3) LU VI, §4, p. 550.

4) LU VI, §7, p. 555. Esta teoría es justo la opuesta de la de J. St. Mill, los nombres propios carecerían de significación, se agotarían por contra en demostrar directamente -no mediatamente a través de una significación- un objeto.

Sobre la teoría de las expresiones esencialmente ocasionales, K. Mulligan y B. Smith, *A Husserlian Theory of Indexicality*, Grazer Philosophischen Studien, 28, 133-163.

5) LU VI, §8, p. 567.

6) LU VI, §10, p. 574.

7) LU VI, §12, p. 577. Esta tesis, sobre la que se construirá la teoría husserliana de la experiencia originaria anticipa la noción zubiriana de *verdad real*; ese ámbito de verdad originaria por el que nos instalamos irrefragablemente en la realidad, en la que no podremos sino 'movernos' siempre.

8) LU VI, §16, p. 599.

9) LU VI, §17, p. 600.

10) Cfr. *supra*, p. 116.

11) Cfr. *supra*, p. 115.

12) LU VI, §22, pp. 609, 610.

13) LU VI, §26, pp. 621, 622.

14) LU VI, §26, p. 621.

15) Ya hemos apuntado que en realidad todo acto se apoya sobre algún contenido intuitivo; ahora bien, en el caso límite de las puras significaciones este contenido intuitivo nada tiene que ver con lo mentado.

16) LU, VI, §23, p. 614.

17) Cf. *supra* pp. 47-51 y 129 y ss..

18) Cf. *supra* pp. 60, 61.

19) LU VI, §37, pp. 646, 647; "Aber die noch so große Vollkommenheit einer Imagination läßt eine Differenz gegenüber der Wahrnehmung bestehen; sie gibt nicht den Gegenstand selbst, auch nicht zum Teile, sie gibt nur sein Bild, das, so lange es überhaupt Bild, nie die Sache selbst ist. Diese verdanken wir der Wahrnehmung [...] Der intentionale Charakter der Wahrnehmung ist im Gegensatz zum bloßen Vergegenwärtigen der Imagination, das Gegenwärtigen (Präsentieren). Dies ist, wie wir wissen, ein *innerer* Unterschied der Akte und, näher, ein solcher der Form ihrer Repräsentation (Auffassungsform). Aber das Präsentieren macht in allgemeinen nicht ein wahrhaftes Gegenwärtigsein, sondern nur ein als gegenwärtig Erscheinen, in welchem die gegenständliche Gegenwart und mit ihr die Vollkommenheit der Wahrnehmung Abstufungen zeigt [.../...] Alle Abschattung hat repräsentativen Charakter, und zwar repräsentiert sie durch Ähnlichkeit, aber die Weise dieser Repräsentation durch Ähnlichkeit ist eine Verschiedene, je nachdem die Repräsentation den abschattenden Inhalt als Bild oder als Selbstdarstellung (Selbst-Abschattung) des Objektes auffaßt. Die ideale Grenze, welche die Steigerung der Abschattungsfülle zuläßt, ist im Falle der Wahrnehmung das absolute Selbst (wie in der Imagination das absolut gleichende Bild), und zwar für jede Seite, für jedes präsentierte Element des Gegenstandes." Vid también LU, VI, §23, p. 613.

20) Vid, nota anterior.

21) Estas aporías, que hacen de las LU en su primera edición un libro inconsistente, jugaron un papel primordial en la crisis intelectual que llevó a Husserl allá por 1905 al idealismo transcendental -cuya primera expresión sitúan los intérpretes en el famoso

Cap. 4: Plenitud intuitiva y esencia

manuscrito de Saefeld, que lleva por título *Einheit des Zeitdinges als Identischen der Veränderung oder Unveränderung* (se encuentra publicado en el v. X de husserliana)-, Una clara exposición de estas aporías la encontramos en Miguel García-Baró, *La Filosofía primera de Ed. Husserl en torno a 1900*, Dianoia, 1986, pp. 41 a 69. Igualmente claro al respecto, rebatiendo así a quienes ven en las LU la forma más depurada de la fenomenología -como filosofía realista-, es David Bell, *Husserl*, ed. Ted Honderich, Routledge, London & New York, p. ej. pp. 148, 149.

22) *Cfr.* Agustín Serrano, Fenomenología transcendental y Ontología, *op. cit.*, parte I, cap. 3.

23) Para lo que sigue tengo muy en cuenta el artículo de Miguel García-Baró, *Some Puzzles on Essence*, en *Analecta Husserliana*, vol. XXXIV, 233-253.

24) *Cfr. supra* pp. 59-61. También R. Tragesser, *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*, *op. cit.*, como ya hemos comentado el autor defiende en toda la obra la primacía en Husserl de la intuitivación subjetiva de los objetos -del orden que fuere-, como criterio de su realidad.

25) *Some Puzzles on Essence*, *op. cit.*, pp. 238, 239.

26) *Cfr. supra* apendice 2, pp. 69, 70 y p. 163 nota 19.

27) *Cfr. supra*, cap. 3, apart. 1, pp. 43, 44.

28) LU VI, §38, p. 651.

29) LU VI, §39, pp. 651 y ss.

30) LU VI, §39, p. 655.

31) LU VI, §40, pp. 657, 658.

32) LU VI, §43, p. 666; " [...] das Sein sei schlechthin nichts Wahrnehmbares."

33) LU VI, §44, pp. 669, 670.

34) "Enlace real" es aquí sinónimo de lo que en PhA llamábamos "relación primaria".

Cfr. supra pp. 15 a 17.

35) LU VI, §48, p. 684, 685; "Dagegen sind die Formen der kategorialen Verknüpfung zur Weise der Akt-Synthesis gehörige Formen, also Formen, die sich in den synthetischen, auf Sinnlichkeit aufgebauten Akten objektiv konstituieren."

36) LU VI, §59, p. 710.

37) LU VI, §60, p. 711.

38) LU VI, §52, p. 690, 691.

39) LU VI, §54, p. 696.

40) LU VI, §55, p. 704.

41) LU VI, §55, p. 704.

42) *Cfr. supra* cap. 4, pp. 134, 135.

Capítulo Quinto

La verdad y la esencia en la obra madura de Husserl. La Cuestión del Idealismo.

Comparto con otros muchos estudiosos de Husserl la opinión de que las *Investigaciones Lógicas* es la obra que más carácter imprimió al pensamiento del filósofo (no la obra fundamental y la más pulida -como consideran algunos intérpretes de tradición anglosajona-); en ella se encuentran muchas de las directrices de lo que fue su pensamiento creador. Pienso por ello haber expuesto el embrión del pensamiento husserliano. No obstante, la incansable actividad creadora del filósofo maduró ininterrumpidamente este pensamiento encumbrándolo a cotas especulativas de extraordinario rigor y coherencia, que nos corresponde ahora revisar.

La evolución de Husserl -exigida por la inconsistencia de las investigaciones que ya hemos visto- se produjo sobre todo en algunos aspectos particulares de gran transcendencia; en otros casos, apenas si se limitó a mejorar la terminología o disipó sus energías en un incansable

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

repensar lo ya pensado, en el intento de divulgar y hacer entender sus ideas. Tal es, según creo, el caso de su concepción de la esencia en lo que a su naturaleza ideal respecta. También la teoría de la síntesis cognoscitiva (síntesis de identificación) conserva muchos de sus rasgos, mas, al igual que la teoría de la esencia, se inserta ahora en el contexto del idealismo transcendental, con lo que, naturalmente, se modifica de manera sustancial su sentido. La teoría de los cumplimientos intuitivos pasa a formar parte de la teoría de la *constitución* de las diversas objetividades a partir de las nuevas nociones de *nóesis* y *nóema*. Se desarrolla así una reflexión que viene a inscribirse en la tradición leibniziana, al intentar pensar con toda radicalidad la teoría monadológica de la "realidad". La tarea que se impone ahora es estudiar con detenimiento las relaciones entre las tesis husserlianas en torno a la *constitución*, las tesis correlativas sobre la naturaleza del conocer humano y las implicaciones ontológico-metafísicas de su concepción de la esencia. Mi investigación entra así, de modo incipiente, en su madurez y, como consecuencia de ello, los problemas que hemos venido tratando, en cierta medida, separadamente, se nos muestran a esta altura en insoslayable conexión. Esencia, reducción fenomenológica, constitución, realismo o idealismo metafísicos, filosofía o ciencia sin supuestos, etc.; todo ello se nos presenta en armoniosa e interna relación, aunque, bien es cierto, cargado de una enorme tensión teórica.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Apartado 1: Las *Ideas para una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica.*

§1 Sobre la Esencia

Ideas I desarrolla coherentemente la teoría de la esencia ya contenida en las *Investigaciones Lógicas*. La mayor madurez de la obra da como resultado una exposición más ordenada y compacta de los problemas, en consonancia, por lo demás, con su finalidad introductoria y proselitista. A nosotros nos permitirá alcanzar una intelección más amplia de la teoría.

Los objetos se dividen en dos clases fundamentales: *hechos* y *esencias*. Los hechos son individuos o eventos individuales; las esencias son genéricas o universales. Todo individuo tiene una esencia; así, lo mismo que hay intuición individual -cuya forma más originaria es la percepción (la experiencia sensible)-, hay también intuición de esencias (como un modo de experiencia categorial). La contingencia de los individuos se complementa con la necesidad que éstos tienen de poseer una esencia: no solamente "son" ahí (*Da-sein*), sino que son de un determinado modo, susceptible, por lo demás, de variación (tienen un *So-sein*).¹ Este *So-sein*, que puede ser más o menos rico, es la base para la intuición esencial, es, pues, la *esencia individuada*. Por el contrario, las correspondientes esencias genéricas son universales, ejemplificables o individualizables en una multiplicidad infinita de individuos; son en sí, pues, atemporales. En este sentido, cualquier conocimiento esencial no hace referencia ninguna a hechos, se mantiene en el puro ámbito de la universalidad, y en lo que a lo fáctico se refiere, de la pura posibilidad.²

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

Correlativamente a estos dos tipos de objetos y de intuiciones se constituye el ámbito para dos tipos de ciencias: el de las ciencias de experiencia o ciencias de hechos y el de las ciencias eidéticas o de esencias. Puesto que ninguna ley de esencia hace referencia a cuestiones fácticas, resulta que las ciencias eidéticas son absolutamente independientes de las ciencias de experiencia; la inversa, empero, no es verdadera, pues, como decía, las esencias determinan el modo de ser de los individuos, constituyen su *naturaleza*. Este es el fundamento de la validez empírica de los conocimientos *a priori*, p.ej., de la aplicabilidad física de los conocimientos de la geometría.

Las ciencias de experiencia se fundan, pues, en las ciencias eidéticas y, como veíamos al analizar los Prolegómenos, lo que tienen de ciencias nomológicas, lo toman de las ciencias eidéticas correspondientes.³ Toda ciencia de hechos usa de leyes aprióricas formales en sus fundamentaciones mediatas y está, a su vez, sujeta a las leyes propias de la esencia de los objetos de su esfera (leyes eidéticas de las correspondientes ontologías regionales). El *éîos* propio de cada ontología particular determina *a priori* el tipo de notas posibles de sus objetos, así como el tipo de intuición de que son susceptibles. Si consideramos tres regiones fundamentales de objetos: 1) la de la naturaleza ("cosas" materiales), 2) la de los seres psíquicos (seres vivos de naturaleza animal) y 3) la de los seres personales y las colectividades de yoes que constituyen, se nos presenta como tarea la elaboración de las correspondientes ontologías regionales.

Las esencias pueden ser de dos tipos: materiales o formales, según el grado de generalidad (en el sentido que a continuación especificamos). Mientras que las esencias materiales se diversifican por regiones, las

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

formales valen para toda región, no son esencias propias de esferas particulares de objetos, sino que son esencias propias de todo objeto en cuanto tal, aquello que constituye la esencialidad del objeto en tanto que objeto. El conocimiento nomológico de estas esencias constituye la ontología formal en su máxima generalidad -*mathesis universalis*-.⁴ Las categorías lógicas en este sentido, o esencias formales fundamentales, pueden ser objetivas u ontológico-formales, o bien significativas o apofánticas. A su vez, las categorías ontológico-formales pueden ser categorías del sustrato (los elementos formales más simples) o derivaciones sintácticas⁵ construidas sobre aquellas.

Husserl, siguiendo en ello a su maestro Brentano, utiliza el esquema clásico del árbol de Porfirio para la estructuración de lo eidético. Toda esencia se encuadra en la línea que define un determinado género, siendo especie ínfima suya o una de las especies intermedias (en terminología brentaniana, cualquier especie se inscribe en un "todo lógico" que incluye además las especies intermedias y el género supremo (yo mismo constituyo un *todo lógico* en el que se inscriben la especie ínfima "hombre", las especies: animal, viviente, ser real, y el género supremo ente en general). En este sentido, toda esencia no ínfima posee una "extensión eidética" determinada, y toda esencia ínfima una determinada extensión de individuos.⁶ No hay que confundir la *individuación* de una esencia con la *materialización* de un constructo formal, ni la generalización con la formalización.⁷ Toda esencia material remite a sus posibles individuos, los cuales constituyen sus "últimos sustratos materiales" y son los *portadores* de la "esencia material última" (*Dies-da, τόδε τι*). Todo "*τόδε τι*", todo concreto relativo o individuo tiene su consistencia esencial material,⁸ y en tanto que todo

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

(objeto independiente individual) constituye el fundamento ontológico para, previa intuición sensible de él, cualquier posible formalización; por ello, en la pura intuición sensible no hay aún resquicio de formalización;⁹ el individuo es el "objeto originario exigido de un modo puramente lógico, lo lógicamente absoluto".¹⁰

Recordemos que en la tercera investigación lógica, mediante la noción de no-independencia, se definen las nociones de *individuo* y *especie*. El individuo se define estrictamente como un existente (si es que cupiera traducir así las expresiones *Dies-da* y *ρόε ri*) cuya esencia material es un concreto. Puesto que toda esencia es no-independiente respecto de algún individuo, hay que decir que *la esencia se da individualizada, sin ser ella misma individual*. Así, todo individuo estará determinado por una constelación de esencias concretizadas.

Aquí se pone de manifiesto la ambigüedad de la posición de Husserl -a la que ya hemos apuntado anteriormente- respecto del carácter ontológico de lo ideal (y las esencias son idealidades). Si toda esencia es un objeto-incompleto, entonces Husserl estaría dando la razón a Aristóteles y a Zubiri,¹¹ las esencias no podrían existir separadas, serían el momento estructurante de las cosas intrínseco a ellas. Y esto es lo que Husserl parece afirmar aquí; sin embargo, ello no parece cuadrar con la prioridad y autonomía que a menudo otorga el pensador al conocimiento eidético frente al conocimiento empírico.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Anejo al §1: La teoría de la esencia en el marco de la fenomenología realista u ontologista: Jean Hering; Roman Ingarden.

En la medida en que es parte de mi objetivo esclarecer el problema de la esencia en el contexto de la disputa realismo-idealismo creo muy interesante reflexionar sobre las posiciones de dos insignes discípulos de Husserl. Uno de ellos autor de un escrito paradigmático en torno a la concepción fenomenológica de la esencia: Jean Hering. El otro: Roman Ingarden, enormemente sugerente para nuestro planteamiento, pues a parte del hecho de que el problema de la esencia representó para él una de las preocupaciones principales, intentó, quizá como el objetivo principal de su filosofía, fundamentar una fenomenología realista. Naturalmente existieron otros grandes discípulos de Husserl que emprendieron esta vía (Conrad-Martius, Edith Stein, etc.), pero el estudio de Hering e Ingarden es suficientemente representativo para los fines que pretendemos: sondear otra perspectiva fenomenológica de afrontar el tema de la esencia con pretensiones realistas.

A) Jean Hering.

Jean Hering publicó en el *Jahrbuch* un trabajo sobre la esencia, como resultado de discusiones en las que participaron Husserl y Reinach allá por 1913.¹² Lo primero que el trabajo sugiere es deshacer una posible ambigüedad: cabe llamar esencia a toda propiedad (momento abstracto) que inhiere en un individuo determinándole. Pero también cabe llamar esencia, quizá con más acierto, al *constructo* (*Gebilde*) de las esencias en el sentido anterior, que determinan el *Sosein* de un individuo.¹³ Por otra parte, no

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

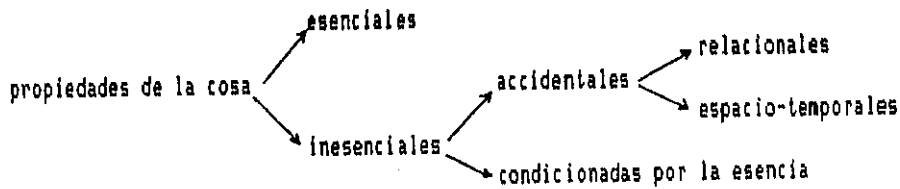
sólo los individuos tienen esencia, según Hering: también los objetos ideales la tienen, p. ej., pertenece a la esencia del cuadrado (como idealización geométrica) el tener cuatro lados.¹⁴ No sólo los individuos reales son *portadores* de esencias, sino que lo son los objetos en general, sean o no individuales; es decir, todo concreto relativo, sea o no temporal.¹⁵ Resulta, así, que la distinción fundamental no es la que se establece entre individuos y especies ideales, sino la que tiene lugar entre objetos dependientes e independientes. Toda esencia es esencia de algo, por lo que dos objetos completamente iguales tendrán la misma esencia, mas no idéntica. De ello se infiere que toda esencia de un objeto individual es individual,¹⁶ teniendo únicamente carácter eidético el género al que remite. Es así que hay que diferenciar entre *esencia individual* (simple o constructa) e *idea*. Mediante abstracción ideatoria podemos ganar la idea de la correspondiente esencia. Una cosa es la "esencia individual del objeto a" y otra la "esencia *del tipo* que a tiene".¹⁷ No obstante, hay que caer en la cuenta de que esto no implica que la esencia sea necesariamente individual (en el sentido de un concreto temporal); lo serán las de individuos, mas no las de objetos no individuales. El carácter individual o no de una esencia dependerá siempre del carácter que en este sentido ostente el concreto que determine.^{18*} La esencia individual es la condición de posibilidad de su conceptualización, de su idea, y así de todo discurso racional en torno a ésta.

Hering pone muy agudamente de manifiesto que no todas las propiedades de una cosa forman parte de su esencia constitutiva: hay otros tipos de propiedades que la determinan extrínsecamente. Pensemos en las propiedades que la afectan por su relación con otras entidades o las

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

propiedades de su hacer o padecer, así como las de su determinación temporal o local.

De estas consideraciones se extrae el siguiente esquema provisional:



No coincide, pues, el par esencial-inesencial con el par esencial-accidental.¹⁹ Las propiedades condicionadas por la esencia pueden ser: a) implicadas de un modo absolutamente necesario y, b) implicadas de un modo condicionalmente necesario. De este modo, es una propiedad no-esencial de una bola de un metro de diámetro -si bien propiedad necesaria- ser menos voluminosa que un cubo de un metro de lado; de la misma manera es una propiedad no esencial y condicionalmente necesaria de cualquier objeto material el que caiga según la ley de gravedad.

Por consiguiente, una cosa queda clara para Hering: las cosas no son un manojo azaroso de propiedades, sino que denuncian un constructo radicalmente estructurado de notas. En este constructo hay, sin duda, un *núcleo esencial*,²⁰ el cual da razón, absoluta o condicional, de las propiedades que en él se fundan. De este modo, se hace obligado distinguir entre: 1) cambios en una cosa y 2) cambios de la cosa. Los cambios de una cosa se producen sin que cambie su núcleo esencial, i.e., sin que ella pierda su identidad, sin dejar de ser la *misma* cosa. Los cambios en la cosa implican la pérdida de su identidad, son mutaciones en su propia esencia.

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

Precisamente, el hecho de que las cosas individuales reales sean por esencia mutables, es para Hering la prueba más palpable de la imposibilidad de identificar *esencia* e *idea*, pues las esencias participan tanto de la individualidad de sus portadores, como de la mutabilidad de los mismos; las ideas, por el contrario, y ello también por esencia, son inmutables, pues son atemporales.²¹

Sin contravenir a Husserl, distingue Hering entre la "*Washaftigkeit*", "*μορφή*" o "*τί εἶναι*", como el momento individualizado que determina a la cosa intrínsecamente, y la "*Wesenheit*", "*εἶδος*" o "*ποῖον εἶναι*" (*quiddidad*) como la especie ideal correspondiente a todas y cada una de sus ejemplificaciones. Cabe decir que Hering es más decididamente platónico que el mismo Husserl, pues no duda en afirmar que los *εἶδη*, estando libres de toda relación a cualesquiera objetos individuales, son independientes, no requieren de portador,²² son, además, condición de posibilidad de todo objeto: "sólo porque hay *Wesenheiten* son posibles las *formas* que prescriben al objeto el contenido de su *τί* y, en general, sus esencias".²³ De acuerdo con las precisiones de Hering podemos esbozar el siguiente esquema:

- I) *Wesenheiten-εἶδος (ποῖον εἶναι)* ----- pueden realizarse en individuos, pero
son independientes de ellos,
- II) *Washheiten-μορφή (τί εἶναι)* ----- son realizaciones de las *Wesenheiten*
correspondientes,
- III) *Wesen* ----- es el constructo de las formas (notas)
esenciales,
- IV) *Gegenstand* ----- es el realizador último de las
Wesenheiten, en el sentido de que
en él las formas constituyen un
constructo unitario e
independiente.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

A pesar de lo que pudiera parecer, no cabe confundir las *Wesenheiten* con los objetos ideales. Si mi interpretación no es errónea, objeto ideal es para el pensador francés la eventual especie ínfima, mientras que las *Wesenheiten* denotan cualesquiera de las demás especies superiores, incluido el género. Hering propone las siguientes diferencias entre ambos;²⁴

1.- mientras que el objeto ideal (p. ej., el rojo carmesí) incluye la correspondiente *Wesenheit* (en nuestro ejemplo, color, cualidad sensible, etc.), la *Wesenheit* no es objeto ideal (el color, la coloreidad, no es roja).

2.- de un objeto ideal cabe predicar la existencia (p. ej., "aquí suena el sonido C"), más no de la correspondiente *Wesenheit* ("aquí suena la sonreidad misma").

3.- Es completamente distinto el modo como los objetos ideales y las *Wesenheiten* se manifiestan en los datos empíricos: a) los objetos ideales se individualizan en el objeto empírico mismo (el sonido C se individualiza en este sonido C que ahora oigo); b) las "esencialidades" se concretizan en un momento (*Washaftigkeit*) del objeto empírico, de manera tal que éste no es su propia realización, sino su realizador (así, la coloreidad no está realizada en esta rosa sino a través de la función conformante de su concreto momento de color rojo).

4.- Las esencialidades y los objetos ideales se dan a la intuición de un modo muy distinto. Mientras que hay una relación muy directa entre el acto eidético de intuición de un objeto ideal y su correspondiente intuición sensible, no ocurre lo mismo con la intuición de la correspondiente esencialidad.

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

Se distinguen, pues, esencialidades, objetos ideales y "queidades" o formas. Las formas aprehendidas sensiblemente como partes de un objeto son *notas* de dicho objeto.

El siguiente paso que Hering da en su especulación en torno a la esencia se orienta al análisis de los todos en que se configuran las formas (pues ya hemos dicho que toda forma es no-independiente, por lo que habrá de ser siempre parte de un todo, "forma-de"). Las formas pueden *fundirse* directamente entre sí (*fusión inmediata*), tal es el caso, p. ej., de la fusión entre un color y su extensión o, en un determinado sonido, entre su intensidad y su cualidad; pero pueden también fusionarse a través de un portador (*fusión mediata*), como cuando inhieren en un mismo objeto diversas formas, como es el caso del olor y el color de una rosa. A su vez, el tipo de fusión inmediata nos sugiere la distinción entre esencialidades complejas (p. ej., el sonido, que al menos se compone de intensidad y cualidad) y simples (p. ej., la intensidad del sonido). Hering recoge también la distinción husserliana entre todos que poseen un momento de unidad como forma complementaria a las demás formas componentes, y todos que carecen de tal momento de unidad. Cabe así hablar de "conglomerados de formas" (carentes del momento de la unidad conclusa y, "cosas" o todos que gozan de una unidad conclusa ya actual en su núcleo esencial, el cual determina su compacto *So-sein*).²⁵

La diversidad de matices introducida por Hering en la teoría husserliana de la esencia es extremadamente sugerente aunque no deja de ser problemática. Hering diferencia al menos cinco nociones distintas: 1. objeto individual, 2. esencia individual, 3. objeto ideal, 4. esencialidad y, 5. idea. Pero, ¿por qué diferenciar entre idea y esencialidad o especie ideal? Hering

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

concede la idea, las ideas, como las "sombras que acompañan a todo ser",²⁶ incluidas las esencias y las respectivas esencialidades, porque también éstas tienen su idea correspondiente increada ($\alpha\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$), imperecedera ($\alpha\psi\omega\lambda\epsilon\theta\rho\omicron\varsigma$) e inmovil ($\alpha\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\varsigma$). Por lo demás, las ideas se individualizan, mas no se realizan, ya que en el caso de la idea de una cosa real -nos dice Hering-, también el carácter de realidad está incluido en la idea, sin que ella sea, naturalmente, real. Por el contrario, el $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ de una cosa real sí que se realiza en ella.²⁷ Hay, además, idea, tanto de objetos posibles como imposibles, no, en cambio, $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$. Esta noción heringiana de "idea" no deja de tener conexión con las significaciones de Husserl, sólo que ahora se les confiere un estatuto ontológico propio. Hering es más platónico que Husserl.²⁸

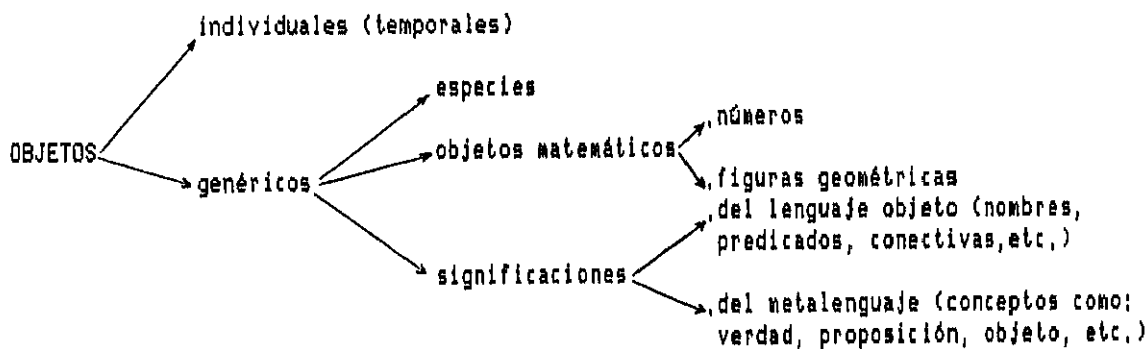
B) Roman Ingarden

Ingarden se inserta -como ya hemos señalado- en la tradición inaugurada por Hering así como en el proyecto de fundamentación de una fenomenología realista, lo que equivale al rechazo de la fenomenología como idealismo transcendental.²⁹ De su amplia obra sólo queremos aquí esbozar los rasgos generales de su ontología.

Es evidente que el punto de arranque de todos estos intentos ontologistas está en las LU y en las consideraciones del libro primero de *Ideen* en torno a la esencia. Así nos lo hace ver Ingarden en un pequeño trabajo que vamos a utilizar aquí, y que lleva por título: *¿En qué consiste el conocimiento eidético?*³⁰

Según el filósofo polaco la ontología básica de las LU se resume en el siguiente cuadro:

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica



Husserl habría generalizado la extensión del concepto de esencia, habitualmente atribuida a las cosas reales, hasta las especies; en realidad habría identificado la esencia con la especie. Pero según Ingarden, "en las LU no encontramos ninguna descripción explícita de la 'esencia' de algo"; y sólo en *Ideen I* "se nos darían algunas explicaciones de importancia desigual". Nosotros sabemos, empero, que la afirmación ingardiana no es del todo verdadera, pues hemos visto que en el párrafo 29 de la sexta investigación Husserl nos da una definición precisa de la *Essenz*. No obstante, es cierto que además de la problematización que tal teoría encierra, la *Essenz* no es *das Wesen* de que se habla en las restantes investigaciones. Además, el solipsismo naturalista de Husserl se impuso a la perspectiva ontológica, y las esencias no eran, como hemos visto, tanto esencias de las cosas, como esencias que sólo tenían realidad en las propias vivencias de la conciencia.

Si nos ponemos a la altura del libro primero de *Ideen* hay que diferenciar según Ingarden:

1. el *estado de cosas*: el *So-sein* de una cosa mientras ésta no varía -que es siempre contingente-;

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

2. la *esencia real* de la cosa: conglomerado de propiedades esenciales de la cosa -que engloba las propiedades necesarias (no-contingentes) esenciales, pues no toda propiedad necesaria lo es-;
3. la *esencia ideal* o verdadera esencia, de la cual la *esencia real* es individualización; esta *esencia ideal* no es la *especie ideal* de las LU, pues si bien ésta "es también general" (no-individual), "se identifica con cualidades simples", mientras que la *esencia* "comporta un conjunto de predicables que se complementan recíprocamente".³¹

Estas distinciones de origen husserliano pueden ser reordenadas, piensa Ingarden, del modo siguiente:

- a. en primer lugar habría que hablar de la *pura especie o especie ideal*, al margen de consideraciones referentes a la forma de su individuación (que lo haga: 1. como *naturaleza o esencia* de la cosa -especie ínfima individuada que se predica *ποιοῦ εἶναι* y determina la esencia de un objeto; ej.: "mesa de trabajo", "cuadrado", etc.- o que lo haga como, 2. una mera cualidad simple o propiedad de la cosa (géneros intermedios entre la especie ínfima y el género supremo, *cuasi-naturalezas* que se predicán *τι εἶναι*, como cuando de una mesa de trabajo decimos que "es de pino", o "de color marrón", o que, simplemente "es un artefacto", o bien decimos del cuadrado que es un paralelogramo, etc.);
2. por lo anteriormente dicho deberemos diferenciar en el plano eidético entre la *esencia o naturaleza pura* (correlato ideal de la *esencia real*), y la *propiedad pura* (correlato ideal de la propiedad individual);
3. propiedades contingentes o accidentales de la cosa

Todo eidos tiene una *estructura ideal* (aquello que es por el hecho de ser idea), así como un *contenido particular*. La idea de "rojez" coincide con

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

la idea de "significación" en ser ambas ideas; sin embargo, se distinguen por su contenido particular, el cual sólo es aprehensible mediante la correspondiente intuición. Este contenido tiene aspectos *constantes* y *variables*. Así, p. ej., la igualdad de la longitud de los lados de un polígono de cuatro lados es una característica constante del contenido de su idea, mas la medida concreta de dicha igualdad es variable (un cuadrado puede medir una unidad, dos, dos y media, etc., según el caso). Cuando se han determinado los aspectos variables espacial o temporalmente, ya no tenemos una idea, sino un individuo.

Lo más interesante de la obra de Ingarden no es sólo el modo en que se concretiza su ontología en la línea de Hering, Conrad Martius, Scheler, Pfänder, Reinach o Edith Stein; sino, precisamente, las ideas primordiales que fundamentan su actitud ontologista, y, sobre las cuales, se rechaza tajantemente la tesis husserliana de que la ciencia primera y radical ha de ser la fenomenología transcendental (con lo que la ontología quedaría relegada a un plano secundario y consecutivo). Si la filosofía primera sólo fuera posible como filosofía transcendental, entonces todo dominio óntico quedaría reducido a un modo de conciencia intencional, las diversas regiones y modos del ser serían meros correlatos de los diversos modos en que la conciencia transcendental los presencializa mediante sus respectivas *noesis*.³²

Sobre la base de cierta interpretación de las *Investigaciones Lógicas* y a pesar de la ambigüedad en que esta obra se mueve, tal y como he tratado de mostrar, debatiéndose entre un ontologismo platónico -más o menos ortodoxo- y un intuicionismo que presagia el giro transcendental, Ingarden se aferra a un comienzo ontológico para la filosofía, convencido de la

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

prioridad de ciertas regiones del ser sobre "su aparecer", o mejor de un aparecer absoluto que nos presencializa objetos absolutos. La predonación apriórica del ser se impone como un ámbito de absolutez frente a todo posible modo de presencialidad. El comienzo de la filosofía estaría en la ontología, o lo que es lo mismo, la filosofía primera sería ante todo ontología. Ninguna reflexión es posible, ni siquiera llevada a cabo en un mundo transcendentamente reducido, sin un esquema ontológico previo, sin el acceso puro a las formas eidéticas del ser, que, como hemos visto, son imperecederas, increadas e inmóviles. En este sentido, de los tres dominios primordiales del ser que Ingarden reconoce: 1. el del *ser ideal* (objetos necesarios), 2. el del *ser real* (objetos contingentes), y 3. el del *ser intencional o heterónimo* (*noemas* perceptivos a través de los que conocemos las cosas reales, y *noemas* puros -puro ente de razón-), de estos tres dominios, decimos, sólo el ser intencional depende esencialmente de la vivencia al ser generado constitutivamente por ella.

No quiero extenderme en la exposición de esta vertiente del pensamiento fenomenológico. Con lo visto se ha profundizado algo más en la teoría fenomenológica de la esencia, exponiendo su enfoque ontologista, que es lo que se pretendía.³³ En la actualidad el profesor Josef Seifert es un destacado continuador de esta tendencia.³⁴

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

§2 ἐποχή fenomenológica. El acceso a la ciencia sin supuestos irreflexionados, así como a la región del ser fundamental. Conciencia transcendental y esencia.

Cambo ahora sustancialmente mi enfoque tratando de penetrar en la esencia de la fenomenología transcendental, a cuya luz el problema de la esencia -valga la redundancia- y el de su verdad, toma nuevas connotaciones.

Lo primero a reseñar es que la actitud puramente filosófica, la de máximas pretensiones de radicalidad gnoseológica, es algo que hay que ganar, no es algo en lo que se esté. Ciertamente, el hecho de que la reconozcamos como posibilidad implica un cierto conocimiento previo de ella, el conocimiento de que hay el conocimiento cristalino como ideal o el ideal del conocimiento sin supuestos,^{35*} correlato de un cierto saber de la propia ignorancia. Este *a priori* puede servirnos ya para hacer la fundamental distinción entre *ciencias dogmáticas* y la *ciencia específicamente filosófica* o ciencia que se instala en el punto de vista puramente crítico gnoseológico. Ahora bien, si antes decía que la actitud filosófica (no-ingenua) es algo a ganar, ello se complementa con el hecho de que la actitud natural designa la actitud originaria en que por naturaleza nos encontramos y de la que todo cambio de actitud ha de partir. Es muy importante tener esto en cuenta. Esta fundamentalidad de la actitud natural (su carácter de "*Hintergrund*" primordial) es, a mi juicio, el precedente inmediato de la noción posterior de "mundo de la vida" (*Lebenswelt*).

Las ciencias dogmáticas todas ellas -ciencias matemáticas y descriptivas de la naturaleza, ciencias del espíritu-, comienzan y se

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

desarrollan en la actitud natural, y puesto que el tribunal al que todas someten sus teorías es el de la experiencia sensible en esta actitud primordial -la cual está cargada, como decimos, de supuestos inexplicitos de todo orden-, resulta que estas ciencias no abandonan nunca el ámbito del mundo de la vida cotidiana. Por ello, la reflexión filosófica, fuera ya de dicha actitud natural, tiene que afectar necesariamente al conjunto de las ciencias dogmáticas (en contra de la opinión de muchos pensadores actuales, como es el caso de Jürgen Habermas), no en alteraciones de su método y resultados -el cual se justifica a sí mismo en el cumplimiento de sus exigencias pragmáticas-, pero sí en la valoración e interpretación de su sentido.³⁶

Naturalmente que esta actitud primordial en la que todo hombre se encuentra como en su estado originario y natural, se comparte con otras muchas actitudes con las que es conciliable (en este sentido, es una cuestión crucial, si es también conciliable con la actitud puramente filosófica, cuando ya estamos situados en ésta). La naturalidad de la actitud primordial, decimos, radica en que para abandonarla o alcanzar otras nuevas actitudes, como p.ej. la actitud geométrica, se precisa esfuerzo intelectual; en nuestra pasividad volvemos de inmediato a la actitud originaria; el acceso a toda nueva actitud sólo es posible artificialmente.³⁷ Pero, sea como fuere, cada nueva actitud conquistada me sitúa ante un nuevo mundo, que habitualmente se solapa al mundo natural enriqueciéndolo con nuevas constelaciones de objetos y legalidades. En el caso límite de la actitud filosófica el nuevo mundo ganado es radicalmente nuevo, es otro mundo, inconciliable en su sentido con el mundo de la actitud

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

natural. Resolvemos, pues, negativamente, la cuestión de la conciliabilidad de las actitudes natural y filosófica.

¿Cuál es, o cuáles son los rasgos definitorios de la actitud natural? Describamos, para responder a esta pregunta, la metafísica del hombre de la calle en la vida cotidiana -pero también la del profesional en la ciencia física, en la química, en la historia, etc.- (no, en cambio, la del filósofo auténtico, pues éste, retengamoslo bien, no parte de esta metafísica mundana, sino que la examina con mirada curiosa, atenta y un tanto escéptica al comienzo; reflexiona sobre ella, no supone ingenuamente sus tesis como los baluartes sobre los que erigir su saber). Esta descripción nos revela que en la actitud natural nos concebimos a nosotros mismos, con nuestro cuerpo físico, como partes reales del mundo, al cual nos abrimos por la experiencia. Esta "apertura" sensible nos sitúa en dicho mundo siempre bajo una perspectiva: aquí estoy yo con mi propio cuerpo y mi experimentar, sentir y pensar; el mundo se abre ante mí como ese gran horizonte de cosas, animales y otros yoes, algunos de los cuales se me dan en continuas experiencias perceptivas; se me abre el mundo como ese piélago de límites desconocidos de seres reales que mi rayo cognoscitivo explora muy precariamente en su entorno (*Umwelt*). Se nos da, pues, este mundo como compuesto de *cosas reales* transcendentales a nosotros e independientes de nosotros; él mismo es la totalidad de las cosas reales. En resumidas cuentas, la tesis fundamental de la actitud natural es que "somos parte de un mundo de realidades", tal y como se entiende habitualmente el término "real", como individualidad espacio-temporal entitativamente autónoma.²²

El proceso para acceder a la actitud filosófica tiene lugar en coordenadas similares a las del intento cartesiano de duda universal. El

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

poner en cuestión las tesis de la descrita actitud natural supone ya de alguna manera suspenderlas o desconectarlas (*ausschalten*) -lo cual, por cierto, no es lo mismo que negarlas-. Se trata, más bién, de un "ponerlas fuera de juego", "entre paréntesis", pues cuestionamos su legitimidad.³⁹ Ni siquiera es una condición necesaria para desconectar una tesis el dudar verdaderamente de ella. La *ἐποχή* fenomenológica es, pues, en las propias palabras de Husserl "una cierta abstención del juicio, conciliable con una convicción no quebrantada y eventualmente inquebrantable, por evidente, de la tesis en cuestión".⁴⁰ Como indicaba más arriba, el proceso reductivo no es en modo alguno nada que parta de una duda realmente universal, de una situación auténticamente escéptica. Se trata, por el contrario, de un escepticismo provisional metodológico, de una duda metódica. Confío en que hay el estricto saber y lo quiero; sé -de hecho lo sé- que todos los saberes del mundo de la vida cotidiana, incluidos los científicos, no se erigen de un modo totalmente nítido en la evidencia, no parten de una experiencia fundamental que lleve en sí su estricta justificación; no parten de una reflexión que se remita a los últimos fundamentos o a los orígenes más prístinos. Este saber es previo a mi escepticismo metodológico respecto de las tesis de la actitud natural. La reflexión crítica apunta teleológicamente a la obtención de la ciencia rigurosa, del saber radical absolutamente cristalino. Por ello la fenomenología es por esencia y desde su comienzo *filosofía primera*.⁴¹

La *ἐποχή* fenomenológica cierra de este modo completamente el acceso a todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo (espacio y tiempo cósmicos, pues, como hemos visto, la tesis primordial de la actitud natural es que el mundo se compone de cosas espacio-temporales que tienen

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

un ser independiente y autónomo). Quedan entonces desconectadas todas las ciencias que "objetivan transcendentemente". Y sabemos, pues, qué tipo de conciencia judicativa y qué tipo de ser (el correspondiente a tales juicios) desechamos; pero ¿cuáles son los juicios que nos restan? ¿qué región del ser conquistamos? ¿cual es el "residuo" de la *εποχή* ?.

A partir de este momento el curso de nuestra reflexión, siguiendo a la de Husserl, ha de llevarnos por los espinosos senderos que condujeron al pensador de Prossnitz al *idealismo transcendental*. Es un tránsito sin retorno a la región conciencia pura.

Husserl lo dice al comienzo de su viaje: "la finalidad de la *εποχή* es descubrir un nuevo dominio científico, conquistar la nueva región del ser de la conciencia pura".⁴² Los análisis re-tornan en la reflexión posibilitada por la reducción fenomenológica a la conciencia como la región genérica en que se inscribe la conciencia experiencial. La reflexión sobre la experiencia forma, así, parte, de la reflexión más amplia sobre la conciencia en todas sus formas. Se comienza por el análisis reflexivo-descriptivo tendente a dilucidar la esencia de la conciencia, sin que medie teoría previa alguna, dando la palabra a la exposición de la "cosa misma". Nos percatamos en primer lugar de que toda noticia que tengamos o podamos tener de la realidad natural la tenemos en la conciencia; la conciencia es el *orto* primordial donde se inscribe para nosotros toda referencia a la realidad transcendente y a toda modalidad de objeto en general. En consecuencia, por mucho que desconectemos la tesis de existencia del mundo externo, la conciencia permanece con un ser propio, incluso permanece el mundo entero natural como correlato suyo, digamos, con un ser subordinado a

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

la conciencia, la cual adquiere el estatus del ser fundamental o modo fundamental del ser.⁴⁹

Hemos visto que la actitud filosófica se gana en los mismos comienzos del filosofar, en el momento en que ponemos en cuestión los rendimientos que la actitud natural supone a la percepción. También vimos que en la Sexta Investigación la percepción, por su propio sentido, pretende aprehender un objeto *externo*, dado el mismo *en persona*, *en carne y hueso*, en la vivencia misma. Y ya entonces constatamos que la conjunción del solipsismo metodológico y del naturalismo del Husserl de entonces hacía brotar de esta tesis inevitables contrasentidos. La teoría diluye la esencial diferencia entre percepción externa e interna; lo que en un principio es -según el propio sentido de la experiencia externa- un objeto del mundo, un objeto material transcendente, queda a fin de cuentas interpretado en el contexto gnoseológico de la Sexta Investigación como un peculiar modo que adopta la 'forma de la representación funcional', es decir, como una manera particular de aprehender el contenido vivencial expositivo. Sería la vivencia la que se aprehende a sí misma como siendo algo otro: una cosa del mundo. Todo esto no hace, en realidad, sino anunciar la necesidad de la reducción fenomenológica. Esta parte de la tesis es la que Husserl conserva en su nueva posición idealista. Eran los supuestos naturalistas los que producían los contrasentidos. Que la presencia del objeto no es sino un modo peculiar de conciencia, el correlato de un determinado modo de intencionalidad (un peculiar modo de la 'forma de la representación funcional'), es justo la tesis que vendrá a defender el idealismo transcendental de Ideen y las obras posteriores. Con lo que dicha tesis era inconciliable era, justamente, con una concepción empirista de la

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

abstracción,⁴⁴ así como con la posición naturalista de los objetos como entidades en sí independientes y autónomas de la conciencia.

Estos dos postulados son los que expresamente abandona Husserl en *Ideen I*. El primero, al sostener, fuera ya de toda ambigüedad, que la abstracción ideatoria no es la mera atribución de un nombre a un *círculo de parecido* constatado sensiblemente en una multiplicidad de intuiciones sensibles -pues es condición previa de la posibilidad de la aprehensión del círculo de parecido la aprehensión del respecto ideal en relación al cual tal parecido adquiere sentido-. Con plena coherencia ya respecto de las implicaciones de la teoría de la intuición eidética, se reconoce, además, que no toda unidad de sentido tiene su origen en la reflexión sobre los contenidos de las vivencias, sino que éstas tienen la capacidad de constituir, sobre la base, eso sí, de intuiciones sensibles, nuevas objetividades irreductibles a cualquier contenido sensorial -irreductibles también, consiguientemente, al propio contenido sensorial de la propia vivencia- (precisamente el sentido: "objeto real perteneciente al mundo externo" es irreductible a ningún contenido real de ninguna vivencia). Estas objetividades de orden superior sólo podrán ser investigadas 'reconstituyendo' su sentido y, en todo caso, tomando conciencia reflexivamente de las vivencias en que se constituyen. Pero el conocimiento fenomenológico no sólo puede tener lugar en la dirección objetiva (recta), puede también ser reflexión, percepción "interna o immanente", puede desatender la objetividad mentada y dirigir su atención a la propia consistencia real de la vivencia, la cual no es habitualmente ella misma mentada, sino que, como hemos visto, opera como mero *medium quo* para mentar una determinada objetividad.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

En cuanto al segundo postulado, Husserl lo niega explícitamente en *Ideen A*: "No es sólo -nos dice Husserl- que la percepción de la cosa no contenga en su consistencia real la cosa misma en sí, sino que está fuera de toda unidad esencial con ella"; "una vivencia sólo puede estar unida en un todo con vivencias",⁴⁵ El modo de ser radicalmente distinto por esencia de lo corpóreo y lo intencional, hace tajantemente imposible que individuos de ambas regiones ónticas puedan constituirse en un todo. "Todos" sólo pueden formarlos cosas físicas con cosas físicas y vivencias intencionales con vivencias intencionales. Y puesto que, sea ello como fuere, estamos instalados en la conciencia, nuestra reflexión es pedazo (abstracto o concreto) de nuestra conciencia y sólo desde ella tenemos noticia de las supuestas transcendencias mundanas -noticia, por lo demás, que no garantiza lo que pretende-. De ello resulta que lo único de lo que tenemos auténtica evidencia es de los fluyentes actos de conciencia que se encadenan en el decurso de su propia temporalidad, y de las correspondientes objetividades que ellos mismas intenden.

Puesto que las ciencias particulares todas se edifican sobre los supuestos de la actitud natural, sucumben a la reducción fenomenológica. Pensemos en la forma de razonar la ciencia física. Para este saber, todo parte ¡cómo no! del contacto perceptivo con el mundo físico externo del que formamos parte. Veo, toco, al golpearla oigo, degusto esta manzana que ahora sostengo en mi mano; éste es el punto de partida de la investigación. Pero, ¿qué es *en realidad* esto que tengo en mi mano? Ciertamente, al hacer la distinción metafísica entre cualidades primarias y secundarias, al proponerse ir más allá de lo que las cosas son en el contexto de nuestra vida cotidiana -la manzana como mero objeto vegetal alimenticio que se

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

compra en el mercado-, la ciencia da un paso más allá de las concepciones del hombre de la calle.⁴⁶ Lo que inmediatamente aprehendemos por los sentidos no es ni siquiera siempre lo que verdaderamente es, ya que la particular constitución fáctica de nuestra subjetividad da, como resultado del "encontronazo" causal con las cosas físicas, un objeto *cum fundamento in re*, pero que no es en todos los casos el *qué* de la cosa misma. Así, los colores que vemos no están realmente en la cosa misma, no son propiedades suyas *stricto sensu*; son, digámoslo así, el modo como ciertas propiedades de las cosas se hacen presentes en el conocimiento sensible humano. Esto vale, naturalmente, para todas las cualidades secundarias. Otros contenidos, en cambio, sí que serían aprehendidos tal y como son en la cosa misma; p.ej., el carácter extenso de los cuerpos, o su capacidad de generar fuerza (en relación con el principio de inercia) o de resistirse a ella (principio de acción y reacción) o su carácter móvil directamente ligado a su naturaleza temporal y extensa, así como el carácter escalar de estas propiedades. Sólo se reconoce un cierto cariz subjetivo a lo corpóreo, en la medida en que se nos da como aparentemente compacto y continuo, mientras que la teoría postula que, en realidad, todo cuerpo es una estructura discontinua de partículas elementales de materia.⁴⁷ Pero, en última instancia, estas partículas elementales tendrán las mismas características que los cuerpos aprehendidos: materia y extensión. Subyace, pues, a todas estas disquisiciones la metafísica realista de la actitud natural: las cosas son en-sí con independencia de los actos conscientes en que las aprehendemos, y estos actos mismos son también una propiedad de una cosa que es en-sí entre las otras cosas.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Como hemos visto, de la esencia radicalmente diversa del ser como cosa material y del ser como vivencia, y del hecho de que vivamos irremisiblemente en nuestras propias vivencias, se sigue que no es posible una estricta garantía de que los objetos de la experiencia externa existan con independencia de las vivencias en que se dan. Toda forma de realismo, al pretender que, puesto que hay la cosa-en-sí, su darse incompleto y escorzado no depende sino de la naturaleza finita de nuestra subjetividad -de manera tal que para una subjetividad perfecta sería posible la donación perfecta de la cosa en toda su riqueza actual de notas (la donación adecuada)-, no hace sino incurrir en un contrasentido, pues las consecuencias de tal afirmación son las de atribuir a las cosas materiales una propiedad que repugna a su esencia. Si atribuimos a un triángulo la propiedad de tener cuatro lados, incurrimos en contrasentido y Dios mismo no podría superar esta situación; si afirmamos de la cosa espacial que puede darse sin escorzos, estamos incurriendo también en un contrasentido, pues, ¿qué clase de cosa espacial sería esa que carece de caras y dimensiones espaciales, que no tiene un delante y un detrás oculto, un afuera y un adentro? No sería una cosa espacial, sería una vivencia, o quizá, en última instancia, una idealidad, únicos tipos de seres susceptibles, por su propia esencia de darse absolutamente, adecuadamente. En definitiva, postular que existen las cosas-en-sí transcendentales equivale a afirmar que existe la posibilidad de una percepción adecuada de ellas, lo que choca con la esencia "cosa material", que se diferencia precisamente de las vivencias y de las idealidades por su tener que darse en perspectiva, incompletamente, y por lo tanto, en vivencias sucesivas que explicitan siempre nuevas caras de la cosa. Por ello, la cosa-en-sí no es para Husserl sino una *idea regulativa*,

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

i.e., un constructo categorial que permite al yo sintetizar la multiplicidad de las vivencias referidas a la misma cosa.⁴⁸

El análisis fenomenológico -intraconciencial- revela, consiguientemente, que hay dos regiones de ser radicalmente opuestas: el *ser material* y el *ser de la cogitatio*; revela, a su vez, que la *res extensa* no puede hacerse ingrediente de la *res cogitans* o mejor, de la *cogitatio*; pues, si hay algo que la conciencia no es por esencia, es corporeidad. Vemos una superficie coloreada, mas el ver mismo carece de color, etc.

Esta incipiente reflexión -llevada a cabo en la pura inmanencia- se muestra plenamente eficaz al revelarnos que sólo ella (la percepción inmanente) puede garantizar (en su doble dirección hacia el objeto intencional -intencionalidad recta-y hacia sí misma -dirección refleja-), la absoluta existencia de su objeto. Proporciona, pues, conocimientos plenos y absolutos. Este es, precisamente, el momento de autojustificación fenomenológica de la fenomenología. En los fenómenos mismos vemos que sólo el ver intrafenoménico es un ver que conlleva absolutamente su propia legitimidad. Frente a la contingencia de la percepción transcendente y del mundo natural pretendidamente dado en ella, se alza la indubitabilidad y absoluta necesidad de la percepción inmanente y del *yo puro* o *conciencia pura* dado en ella.

Ahora sí, en este contexto, toma plena validez la interpretación de Robert Tragesser: la teoría husserliana de la verdad es una teoría que remite siempre a la certeza subjetiva y a la *coherencia* entre dichas certezas. Rota la coherencia del nexo de apariencias, lo cual siempre es una posibilidad en su interminable sucesión, se hace preciso rehacer la interpretación de manera que el nexo recobre coherencia.⁴⁹ En este sentido,

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

y en relación a todo el nexo de apariencias con carácter ponente en que aprehendemos "el mundo" de la vida cotidiana, existe siempre la posibilidad fundada en razón de que una nueva apariencia o subnexo de apariencias ponga en cuestión toda la creencia anterior en la existencia de un mundo en-sí, la cual quedaría entonces modificada con el índice de la mera ilusión (p. ej. como mero sueño). Incluso el que esta incoherencia sea no-rectificable es algo que queda como una posibilidad siempre abierta.⁵⁰

No hay, pues, garantía absoluta de que exista el mundo físico como correlato sustantivo de cada una de las vivencias en que aprehendemos cosas físicas. De acuerdo con ello, la desconexión, cuando pretendemos construir una ciencia absolutamente fundamentada, afecta al supuesto correlato de aquellos objetos que se nos dan en la conciencia como objetos del mundo natural; seguimos teniendo ante nosotros el mismo conjunto de fenómenos en que se nos ofrecen las cosas mundanas, pero ahora desconectamos la tesis que acompaña a todas y cada una de estas vivencias y según la cual estas cosas son en-sí, existen transcendentemente a la conciencia y son independientes de ella con un ser sustantivo propio. Lo que nos queda, el residuo que buscábamos, es cada uno de los actos de conciencia perceptivos, así como, en general, el conjunto sucesivo de las vivencias de la conciencia, sean de la índole que sean; queda, en definitiva, la conciencia pura como el ser fundamental en que se *constituyen* los diversos tipos de objetos. Insistimos en que con ello no se pierde el mundo de la actitud natural: se pierde como realidad en-sí, mas no como correlato intencional de la conciencia, como la esfera del ser físico constituida en el conjunto de las vivencias ponentes -incluidas las que forman parte de las ciencias-. Todo

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

ser constituido es relativamente al acto en que se constituye, pero el acto mismo no es, *en principio*, relativamente a nada.

Esta posición teórica no es necesariamente idealista -aunque sí tiende ya fuertemente a serlo-; y no lo es en la medida en que la desconexión de la tesis de la actitud natural (la neutralización de su carácter ponente, su modificación conforme) y la consiguiente relativización del ser físico (de la cosa real) al ser absoluto de la conciencia, es, *en un principio*, algo provisional, cuya puesta en práctica tiene como único objetivo la edificación de un saber científico estricto indemne a toda duda. Husserl, no obstante, va más allá de esta mencionada provisionalidad, pasando de la desconexión a la negación de la tesis.⁵¹ No obstante, en Husserl la ἐποχή fenomenológica deja de ser un mero recurso metodológico para hacerse definitiva la exclusión de un ámbito de ser transcendente independiente de la conciencia. Jamás se volverá a pisar mundo físico en-sí porque, como ser propio, no es nada en absoluto; toda su consistencia óntica y ontológica se la debe al ser absoluto de la conciencia que, en su actividad *constituyente*, lo produce como un rendimiento suyo (¿lo crea?).

Sin embargo, sigue siendo posible otra interpretación a este respecto. Siendo cierto que Husserl se decanta por el idealismo transcendental -en tanto que teoría que es más coherente con la situación gnoseológica del ser humano-, y, que, correlativamente, considera a todo realismo metafísico como teóricamente absurdo, es decir, como una teoría escéptica. Ello no significaría negar la existencia del mundo en-sí, sino más bien, sostener que es teóricamente imposible dar una fundamentación racional suya; es decir, que el realismo metafísico es como teoría algo imposible.⁵²

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Husserl se mueve ambíguamente entre estas dos posiciones, pero acaba decantándose por la primera (por el idealismo). Debemos entonces volver a reflexionar sobre los motivos que llevaron a Husserl al idealismo, i.e., a pensar que el ser absoluto es el yo transcendental y su concretización histórica en sus vivencias (la mónada) y que no hay más ser que el que constituyen el conjunto de las mónadas con sus diversos trozos y momentos. Pero será también, entonces, una cuestión fundamental averiguar cómo logra evitarse en este contexto el solipsismo (de su mónada o de cada una de las mónadas que hacen fenomenología). Este problema se hace comprensiblemente tanto más acuciante, cuanto que Zubiri pensó que con la tesis idealista Husserl no sólo no había hecho una descripción exhaustiva de la experiencia originaria, sino que había transgredido este plano puramente descriptivo optando por una determinada teoría metafísica, por lo demás, insatisfactoria para él.⁵²

Un primer motivo de los que condujeron a Husserl al idealismo, es, ya lo he apuntado, que la supuesta región óntico-ontológica del mundo físico postulada por el pensar de la actitud natural es, cuando menos, sometible a duda racional; lo cual no es aplicable a la región de la conciencia pura, que se nos presenta como absolutamente indubitable.

Un segundo motivo, ya examinado también, viene a ser una reminiscencia de los motivos propios de los dualismos tradicionales (Descartes, Malebranche). Hay un abismo ontológico insalvable entre los modos de ser extenso e intencional, lo que imposibilita que puedan unirse en algún tipo de todo homogéneo. Por lo demás, cuando se ha pretendido que esto es posible en la unidad del conocimiento, se ha interpretado éste al modo de la conciencia de imagen, como si el objeto fenoménico fuese una

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

imagen de la cosa misma, que sería su causa. Pero esto, como se mostró en las *Investigaciones Lógicas*, no concuerda con los datos descriptivos de los fenómenos de experiencia. Si hubiera cosas-en-sí (noumenos), no podrían ser por esencia incognoscibles, pues así lo exige el *a priori* de la idea "cosa real en general"; en todo caso, de no ser experienciables para la determinada estructura fáctica de la subjetividad humana, lo serían para algún otro tipo de subjetividad. Lo absolutamente inexperienciable no puede gozar de ningún modo de existencia.⁵⁴ Por otra parte, el dualismo tradicional incurre en el prejuicio moderno de considerar al objeto fenoménico como un ingrediente subjetivo (contenido de conciencia), resbalando a su auténtica transcendencia (transcendencia en la immanencia).

Una tercera razón a favor del idealismo estriba en mostrar que el mundo de lo en-sí postulado por la ciencia física como la auténtica realidad es, a fin de cuentas, un constructo teórico de la razón lógico-empírica (de la razón "científica"), el cual no es, en última instancia, sino un conjunto de vivencias de la conciencia, que, además, se funda en las vivencias experienciales originarias.⁵⁵

Avala también el idealismo transcendental el hecho de que el realismo se revela incluso una teoría absurda. Toda pretendida demostración del mundo externo contraviene un principio ontológico primordial concerniente a las regiones cosa material y conciencia.

Finalmente, la propia pregunta por la existencia autónoma del mundo nouménico está posibilitada por la conciencia constituyente transcendental, en la medida en que ésta es la fuente de todo sentido y, consiguientemente, también de todo hacerse cuestión de algo.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

A fin de cuentas, podemos decir que la reducción fenomenológica "desconecta":

- 1.- El mundo natural físico y psíquico (el espacio y el tiempo cósmicos).
- 2.- Toda clase de productos de la cultura (obras de las artes estéticas y técnicas; valores estéticos y prácticos -salvo el valor supremo de la ciencia radical: la verdad, pues el comienzo del filosofar es el "querer radicalmente la verdad"-).
- 3.- Todas las ciencias de la naturaleza y del espíritu.
- 4.- La transcendencia divina (si bien sólo provisionalmente).
- 5.- Lo transcendente eidético, ya sea material o formal.⁵⁶

§3 La noción de nóema. La realidad como sentido.

En el *factum* de las vivencias de la conciencia que ha quedado como residuo fenomenológico, encontramos (en cada vivencia) los siguientes elementos: la *hyle*, contenidos materiales (*stoffliche Inhalte*) o sensaciones (*Empfindungen*) y la *noema* como el conjunto de los componentes noéticos que configuran la vivencia.⁵⁷ Pero sabemos ya que junto a estos elementos que constituyen la inmanencia de la vivencia, su concreción fáctica, hay otro elemento que podemos englobar vagamente bajo el título de "contenido intencionado", es decir, la transcendencia mentada en la inmanencia noético-hylética, aquello a lo que "apunta" la intencionalidad noética como su correlato esencialmente inseparable. Ahora Husserl lo denomina *noema* o contenido noemático. Acompañando al cambio de terminología corren parejos

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una filosofía fenomenológica

ciertos cambios conceptuales al respecto. Por ello hemos de ocuparnos ahora de la cuestión.

El concepto de noema en Husserl es de los más relevantes. Cabe acceder a su estudio por vías distintas. Podríamos, en primer lugar, ver cuál es la relación que guarda la noción de noema con la de constitución y sobre todo con el problema del idealismo transcendental de cuño fenomenológico. En tal caso se trataría de mostrar el modo en que se opera la reducción de toda región óntica u ontológica a la específicamente noética, del mismo modo que cabe reducir el producto manufacturado al trabajo como actividad que lo ha engendrado. Una segunda vía consistiría en reconstruir la etiología del problema; ver de dónde arranca y según qué proceso surgió esta noción en el devenir del pensamiento husserliano. Ambos planteamientos se coimplican.

Emprendo, no obstante, el segundo de los caminos expuestos, que concuerda por lo demás con el cariz evolutivo de mi estudio.

Según Guido Küng,⁵⁰ el proceso intelectual que llevó a Husserl a la noción de *noema* recorrió tres estadios fundamentales. En un primer momento (en torno a 1900) Husserl concibió las significaciones como un peculiar tipo de esencias universales: aquellas que "se realizan" en la materia intencional de los correspondientes actos intencionales, ya fueren meras expresiones (puras significaciones) o auténticos conocimientos (significaciones impletivas). Como también sabemos, esta teoría se incardinaba en el contexto de un rechazo tajante de las teorías representacionistas del conocimiento. Pero, a pesar de este rechazo, se da una cierta analogía entre estas teorías y la propia teoría de Husserl al respecto: al igual que la imagen (el objeto fenoménico o intencional en las

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

teorías representacionalistas) es un mero medio para hacer referencia a lo figurado por ellas, las sensaciones serán para Husserl un mero medio para, erigiendo sobre ellas una determinada significación, mentar un determinado objeto. Así, el contenido de sensación y la significación no serían, en este primer momento, para el creador de la fenomenología, sino mero *medium quo* para referirse al correspondiente objeto, el cual sería, o bien un objeto empírico, o bien un objeto ideal. Pero Husserl evolucionó a este respecto y comenzó a pensar que en el acto intencional también la significación misma, además del correspondiente objeto, era en cierto modo mentada. Por ello hablaría en 1908 de la "significación óntica o intencionada".⁵⁹ De este modo Husserl comenzó a concebir las significaciones como *sentidos* con cierta entidad intencional objetiva. En un tercer paso, dado en 1913 en *Ideas*, Husserl habría identificado este sentido con un segundo tipo de objeto: el objeto intencional, diferenciándolo del objeto de referencia o referente (anteriormente denominado objeto intencional). El objeto intencional sería ahora el noema y pertenecería al ámbito del puro sentido.⁶⁰

Pero contrastemos nosotros mismos el valor de esta teoría. Todo arranca de la *Filosofía de la Aritmética* con la aparición de la noción de significación (distinción entre el acto psíquico y su rendimiento significativo).⁶¹ Después, en los *Prolegómenos* se tematiza el problema de la idealidad, y en concreto, el de las significaciones. Se ponen entonces de relieve dos importantes cuestiones: 1ª) paralelamente a la distinción entre acto y contenido (juicio como vivencia real psíquica y contenido del juicio; p.ej., en la crítica al psicologismo), se distingue entre "condiciones noéticas o subjetivas" y "condiciones noemáticas u objetivas" de la posibilidad de la ciencia; y se afirma -lo cual es muy

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

importante-, que las primeras no son sino un giro normativo de las segundas, las verdaderamente primordiales;⁶² 2ª) se establece la diferencia entre actos meramente significativos (actos no cumplidos, pensamiento simbólico, meras expresiones) y los actos cognoscitivos. Al analizar este problema ya puse de manifiesto que Husserl con su teoría se situaba en las puertas mismas del idealismo. No sólo la significación impletiva y la forma de la representación funcional venían a ser rendimientos de la actividad intencional de la conciencia, sino que la propia esencia de las cosas, aquella que se nos ofrecía en las correspondientes intuiciones, no era, a fin de cuentas, una esencia que se encarnara en cosa transcendente alguna, sino que tomaba carne en la propia consistencia real de la vivencia (en la parte real de la *noesis*, según la terminología de *Ideen*). La vivencia asumía el pleno protagonismo en el acto cognoscitivo. Este punto de vista situaba a Husserl, como digo, a las puertas del par nocional que ahora nos ocupa: el par *noesis-noema*. El alma o espíritu que habita y vivifica la consistencia real de las *noesis* (la materia hylética) erige sobre ella de continuo unidades de sentido, bien constituyendo un puro logos simbólico (habitualmente en las relaciones intersubjetivas con otros *yoes* -inmediatas o mediatas-), o bien constituyendo intuitivamente sobre su base estos o aquellos objetos.

Tanto desde una posición metafísicamente realista, como idealista, cabe postular la siguiente relación de objetos:

- 1.- "objetos" sin-sentido (p.ej., en castellano; "coge porqué")
- 2.- objetos contradictorios o imposibles (p.ej., "cuadrado redondo")
- 3.- objetos inexistentes, mas no imposibles (p.ej., "el vigésimo planeta del sistema solar" o "la máquina de serrar que voy a construirne")
- 4.- objetos fantaseados (p.ej., "Sancho Panza" o "el Vellochino de Oro")
-
- 5.- objetos existentes o reales (p.ej., "la sierra de Guadarrama")

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Sin embargo, mientras que para la teoría realista se establecen dos bloques fundamentales: el de los meros entes de razón y el de aquellas entidades que gozan de existencia autónoma respecto de la conciencia, para el idealista todos ellos se encuentran al mismo nivel, en tanto en cuanto todos son rendimientos de la subjetividad transcendental, en última instancia, *noemas* (de mayor o menor complejidad, con un mayor o menor número de estratos noemáticos, pero *noemas* al fin y al cabo).

Esta cuestión del idealismo husserliano, sobre la que ya he apuntado al menos dos posibles interpretaciones,⁶³ es, ciertamente, controvertida por la ambigüedad apuntada. Husserl oscila aleatoriamente desde lo que parece una actitud realista -compartida con una concepción instrumental de la *epojé* (con la finalidad de ganar teóricamente una determinada región del ser: la de la conciencia purificada)-, a una actitud confesadamente idealista -compartida ahora, como es obligado, con una concepción no instrumental de la *epojé*, en que ésta no sería ya un método más entre métodos, sino el método de la ciencia radical suprema conducente irrefragablemente al abandono definitivo de la actitud natural y de la tesis realista que esta implica-.

Más arriba se citaron y examinaron muchos de los textos en que Husserl se presenta a sí mismo como profesando esta segunda posición; pero, quizá, donde ello se manifiesta con mayor claridad es en el epílogo que escribió en 1930 a *Ideen*.⁶⁴ Allí nos narra Husserl cómo su declarada decantación por el idealismo había sido perjudicial para la divulgación de la fenomenología, lo cual era tanto más penoso, cuanto que cabe practicar fructíferamente la disciplina independientemente de toda opción metafísica. No obstante, recalca que él sigue considerando "como primordial

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

contrasentido toda forma de realismo filosófico y de sus contrapuestos idealismos";⁶⁵ que la fenomenología trascendental, por su propia orientación a problemas constitutivos "es en sí misma idealismo universal";⁶⁶ que "sólo el sujeto trascendental tiene el sentido del ser absoluto", mientras que el mundo real, si bien es cierto que es, "tiene una relatividad esencial a la subjetividad trascendental", en la medida en que sólo puede gozar de sentido como constructo de sentido constituido por dicha subjetividad.⁶⁷

Pero también se encuentran textos que parecen legitimar una postura como la descrita en primer lugar. Un ejemplo lo constituye el párrafo dieciséis del tercer libro de *Ideas*.⁶⁸ Aquí, la *actitud fenomenológica*, que opera con *intelecciones fenomenológicas* -intelecciones en que "se ponen" supuestas cosas, meros correlatos noemáticos, objetos entre comillas (reducidos)-, es susceptible de ser compartida con la *actitud ontológica*, cuyas *intelecciones* (*intelecciones ontológicas*) ponen actualmente cosas o esencias de cosas (esencias ónticas) y lo que en ellas viene a dar cumplimiento a las significaciones intendidas no es considerado como mero correlato intencional ni como la esencia de un acto (la *Essenz* de la VI investigación), sino como la esencia o propiedad real de la cosa. Esta distinción entre actitud fenomenológica y ontológica, no es sino la establecida entre actitud natural y filosófica desde una nueva perspectiva.

Contribuye a realzar la ambigüedad de Husserl a este respecto el hecho de que nos diga que la posición idealista no niega la existencia del mundo real, sino que consiste únicamente en reconocer que sólo en relación a una subjetividad puede aquél gozar de sentido, y que todo intento de demostrar la existencia de algo como absolutamente al margen de la

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

conciencia misma es un contrasentido, pues el mismo intento es un constructo de sentido constituido por la conciencia. El mundo es siempre para cualquier sujeto "mundo para su conciencia". Un mundo que siendo en sí no fuera para ninguna conciencia sería una facticidad ciega. Una existencia carente de autoconciencia y de toda conciencia en general sería como si no existiera.

Todas estas afirmaciones son verdaderas y conciliables en lo fundamental con el realismo zubiriano. Pero ello no es lo decisivo en el debate idealismo-realismo. Sin conciencia, sin inteligencia, sin la sustantividad abierta humana -nos dirá Zubiri-, en el cosmos no habría ni el *bonum* ni el *verum*; no habría verdad, y consiguientemente sería un cosmos ciego: su carácter real no sería constatado por nadie (dejemos aquí el problema de Dios aparte). También es cierto que toda actividad humana y desde luego el intento de afirmar racionalmente la realidad del mundo como siendo en sí al margen de mí conocerla sólo puede hacerse con y desde la inteligencia. Todo ello es cierto, como decimos. Pero insistimos en que esto, como veremos detenidamente más adelante, no es lo decisivo. Lo decisivo es si en las vivencias experienciales originarias de la inteligencia no se anuncia de forma evidente una *alteridad* irreductible al acto de la conciencia. Este es el punto crucial que va a mediar en la polémica, punto de decisivas consecuencias para la filosofía y para los intereses personales del hombre.

Es posible que el modo como se resuelva la cuestión del idealismo husserliano afecte a la interpretación que vaya a hacerse de la noción de noema. Esta parece en todo caso ser la razón de las direcciones divergentes que han tomado los intérpretes a este respecto. Así, p. ej., la dirección

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

interpretativa representada por Aron Gurwitsch o Dorion Cairns, por un lado; y por otro, aquellas interpretaciones que siguen la línea inaugurada por Dagfin Føllesdal (Hubert Dreyfus, Frederick Kersten, etc.).⁶⁹

Los dos primeros estudiosos afrontan la cuestión del noema a partir, fundamentalmente, de las vivencias experienciales de carácter ponente, y especialmente a partir de la *percepción*. Parten, así, en lo esencial, del texto de *Ideen I*, parágrafo ochenta y ocho: el noema de la percepción es "lo percibido en tanto que tal", el del recuerdo "lo recordado en tanto que tal", etc.⁷⁰ El que estos autores den especial importancia a las vivencias de la experiencia sensible a la hora de llevar a cabo sus análisis ha conducido a algunos comentaristas actuales a creer que, de alguna manera, estos pensadores identifican el noema con el objeto percibido, recordado, etc., en su escorzarse subjetivo. Así, este rasgo de la perspectiva o el escorzo jugaría un papel crucial en la noción que nos ocupa.⁷¹ Si se lee literalmente la definición husserliana, si el noema de una percepción es "lo percibido en tanto que percibido", no queda más remedio que decir que el noema es el objeto en su fenomenalizarse subjetivo, pero el objeto al fin y al cabo. Con ello, se trataría de una entidad individual como lo es todo objeto de la percepción. Esto plantearía aparentemente dos problemas. Uno, que la noción de perspectiva no juega ningún papel en la evidencia apodíctica de idealidades. Dos, que Husserl mismo advierte que los noemas pertenecen a un tipo de entidades completamente distinto del de las entidades reales. Mientras que éstas tienen propiedades, claro está, reales (experimentan cambios locales, químicos, etc.), los noemas, en tanto que irreales, carecen de tales propiedades, son entidades meramente intencionales.⁷² ¿Cómo, pues, conciliar las dos aseveraciones del creador de

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

la fenomenología? Por un lado se afirma que el noema del árbol percibido es dicho árbol percibido en tanto que percibido; por otro, se nos dice que el noema del árbol percibido nada tiene que ver con dicho árbol real.

Claro está que la segunda corriente interpretativa -la de la escuela de Føllesdal- insiste más en la segunda aseveración, con lo que subraya el carácter abstracto (no-individual, no-empírico) del noema, poniéndolo así en parangón con la noción fregeana de sentido (*Sinn*).⁷⁹

Pero abordemos nosotros mismos este problema al margen de polémicas interpretativas. Sigamos el camino de nuestro autor. Imaginémonos inmersos en una ajetreada calle principal de Madrid, sentados en actitud observadora en uno de los bancos que pueblan nuestra ciudad. De repente creemos ver pasar ante nosotros a un personaje famoso, creemos ver al Sr. Butros-Gali caminando sosegadamente con un acompañante hacia nuestro lugar. Pero imaginemos también que transcurridos unos instantes aquel que nos parecía ser el secretario general de Naciones Unidas se revela ahora un perfecto desconocido, un deambulante más entre los muchos deambulantes anónimos. A pesar de habernos retractado de nuestra creencia, no deja de ser cierto que instantes antes juzgamos convencidos que aquella persona que se nos acercaba era el actual secretario general de la ONU. La percepción vivida, después considerada errónea, me mostraba fenoménicamente una persona con determinados rasgos, moviéndose en determinada manera, vestida en un particular modo, etc. En definitiva, la vivencia tenía frente a sí un determinado objeto, dado en un determinado modo, independientemente de la interpretación que de ella hicimos en su momento, y de cualquier interpretación que podamos hacer, llegado el caso. Este ejemplo nos permite avanzar un primer peldaño en la dilucidación de nuestro problema. En la

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

percepción, noema es lo que en ella aparece en el modo en que aparece, de manera tal que el carácter de existencia es otro rasgo más de la apariencia. Así, el único sustento que verdaderamente exige el noema es el de su correspondiente noesis que, como sabemos, tiene una existencia real tempórea con determinados momentos abstractos sobre los que recae propiamente la labor de constituir el noema, de crear el sentido apariencial.

Este hecho de que el noema tenga su origen en la noesis nos da una pista sobre su "naturaleza meramente intencional", irreal. Justamente este carácter es lo que vienen a significar las comillas que afectan al eventual objeto. Mi bolígrafo negro es una entidad real, (i.e., temporal, espacial, material) con las correspondientes propiedades reales: dureza, grado de elasticidad, peso, combustibilidad, etc. "Mi bolígrafo negro" es, empero, un mero noema, aquello que se alza ante mí cuando me lo represento. El "contenido" de esta representación, es, pues, un mero sentido que en su complejidad incluye una multiplicidad de sentidos.⁷⁴ Además, hemos de caer en la cuenta de que tanto si se trata de una auténtica percepción (o en general de una vivencia propia de la actitud natural que pone actualmente la existencia de su objeto), como si se trata de la misma vivencia reducida, el contenido noemático de ambas vivencias es idéntico. Incluso el carácter ponente del acto -que tiene su correspondiente correlato noemático en el carácter de ser real- se conserva en la vivencia reducida; lo que ocurre es que para el fenomenólogo que describe tal vivencia el mencionado carácter es un componente de sentido más del noema que él no tiene por qué asumir, sino que simplemente describe en su sentido.⁷⁵ Esto quiere decir que, al menos en principio, tal y como hemos visto en otro momento, cabe

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

descripción auténticamente fenomenológica independientemente de la opción metafísica que se haya tomado. Otra cosa es que los resultados del ejercicio fenomenológico nos inclinen a una u otra posición.

Esto último es el fundamento o razón que legitima toda la labor descriptiva que Husserl llevará a cabo en el segundo libro de *Ideas*. Podemos describir teóricamente cómo se constituye en la conciencia el noema "cosa material", sin por ello transgredir en ningún momento los límites impuestos por la *epoché*. Se trata, entonces, de poner de manifiesto los diversos estratos de sentido que componen el noema en cuestión, en relación siempre a sus orígenes noéticos. En el caso de la "cosa material" ello equivale a poner de manifiesto los sentidos constituidos en la actitud natural;⁷⁶ pero hay que tener claro que, a su vez, la actitud que pone a la vista la esencia de la actitud natural y de sus rendimientos no es ya la actitud natural sino la actitud fenomenológica transcendental.

Esto que acabamos de considerar en torno a la percepción vale en general para toda vivencia intencional. En toda vivencia intencional se erige un constructo de sentido o noema. El hecho ya constatado de que el noema no es el objeto real, y de que es independiente de la existencia de éste,⁷⁷ no debe llevarnos a cometer el error propio de la Escolástica, consistente en concebir el objeto intencional como otra entidad intermedia, inmanente a la vivencia, que posibilitaría la referencia intencional al objeto real. Esta tesis, como ya sabemos, no es siquiera acorde con los datos descriptivos, pues en la mención de un objeto, sea del tipo que sea, no tenemos frente a nosotros dos objetos: el intencional y el referente (conciencia de imagen), sino exclusivamente uno: el mentado en cada caso. El noema establece de alguna manera mediación, pero la dilucidación de este

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

problema supone aclarar qué es propiamente el objeto desde el punto de vista fenomenológico.⁷⁸

En definitiva, las que W. Smith y R. McIntyre denominan "teorías objetuales", consideran que todo noema es en sí un objeto: el objeto inmanente, de manera tal que, pongamos por caso, "el valido de Felipe IV" y "el ministro que desencadenó las guerras contra los Países Bajos en el reinado de Felipe IV", serían objetos inmanentes distintos. Sin embargo, el noema, para Husserl, determina un peculiar modo de referencia a un objeto, pero él mismo, independientemente, no es el objeto; pues, para cada objeto - al menos para cada objeto material-, hay una multiplicidad infinita de noemas, de perspectivas, de modos de aparecer a la conciencia. A su vez, para cada noema particular cabe una multiplicidad infinita de noesis en que se mienta el mismo objeto a través del mismo noema.⁷⁹ Esto es posible por el carácter ideal, intencionalmente transcendente, del noema respecto de la vivencia concreta.

Aún queda por resolver el siguiente problema que expongo a continuación. Acabo de afirmar que el noema no es el objeto. Esta tesis es una de las que fundamentan el primer tipo de interpretación del noema a que he aludido, en la medida en que se considera la teoría de Husserl como un intento de aclaración del conocimiento sensible dentro de postulados metafísicos realistas. Habría el objeto existente real y el noema sería el particular fenomenalizarse de éste en la conciencia. La riqueza de propiedades del existente, junto a la mediación contingente del sujeto, fundamentaría la ilimitada multiplicidad de diferentes fenomenalizaciones. El problema de esta interpretación es, a mi juicio, que no tiene en cuenta el carácter por esencia idealista de la fenomenología transcendental. ¿Qué

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

ocurre con el objeto cuando "descubrimos" que la supuesta percepción era mera alucinación, i.e., cuando el pretendido objeto mentado y aprehendido no era sino pura ficción? En este caso es claro que: 1) hay auténtica mención del objeto (hay correlato noemático y así mención de un objeto); 2) que no hay objeto en sí, existente independientemente de la mención (de toda mención). ¿Qué es entonces ese objeto mentado? Si no hay objeto en sí como existente independientemente de la noesis y del noema en ella mentado, ¿qué significado tiene la distinción entre el noema y el objeto?

El fenómeno de la alucinación parece dejar a este problema una única salida. El objeto tendrá que quedar de alguna manera reabsorbido en el noema, la distinción entre noema y objeto habrá de ser una distinción entre capas de sentido dentro del noema mismo. El objeto sería, entonces, el vínculo de unidad coherencial que se da -al menos como irrenunciable exigencia *a priori*-, entre la multiplicidad de noemas que, según su sentido, hacen referencia a (se atribuyen a) un mismo objeto. Pero, puesto que en tal caso, sólo hay noemas (y, naturalmente, las noesis que les hacen posibles), este carácter sintético habrá de estar contenido en cada noema, habrá de ser un momento del correlato intencional. Uno de los momentos del noema será, así, aquel que determine la referencia al objeto. Esta función referencial sólo puede el *noema* llevarla a cabo determinando, según su sentido, todo un *a priori* de rasgos posibles del objeto, es decir, estatuyendo un marco de propiedades que dicho objeto no podrá tener sin incurrir en inconsistencia. Esto establece un *horizonte interno* de posibles e imposibles referencias noemáticas que determinan con todo rigor el múltiple curso posible de escorzos coherentes del objeto.⁹⁰ Pero éste no es, entonces, nada, más allá de un rasgo dentro del noema, que determina, al

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

modo de una *Idea en sentido kantiano*, una sucesión infinita de noesis referidas al mismo objeto en interna y rigurosa coherencia. La serie de percepciones que hasta la actualidad he vivido de la Plaza Mayor de Madrid (datos históricos, localización urbana, características arquitectónicas, etc.) no han entrado hasta el momento en contradicción con ninguna nueva percepción, como sería el caso si ahora descubriese que la que yo consideraba la Plaza Mayor de Madrid no es tal, y que he vivido desde el comienzo en un error. Si así fuera, la serie de noemas que hasta este momento utilicé para hacer referencia a la Plaza Mayor de Madrid, tendría ahora que utilizarlos para hacer referencia a otro objeto, en este caso, a otra plaza de Madrid o quizá de otra ciudad, etc.

Uno de los momentos del noema es, pues, el "objeto como puro punto de unidad de las posibles determinaciones (la X determinable unificadora)".

No obstante, la capa de sentido que da al noema el sentido objetivo no agota, obviamente, su núcleo de sentido. El momento unitario de referencia de la X determinable es una parte no-independiente de dicho núcleo; la otra parte es aquel componente de sentido responsable "del cómo de las determinaciones con que se hace referencia al objeto" (el objeto "en el cómo de sus determinaciones dadas"). Este momento es el que da cuenta más íntegramente de la noción de escorzo o perspectiva.²¹

Aunque los dos momentos noemáticos señalados son recíprocamente inseparables, este segundo momento acabado de ver es más íntegramente el *núcleo de sentido del noema*, lo que más propiamente es unidad de sentido en él.²² Este núcleo de sentido es de crucial importancia, pues es el reducto ideal del noema con que operan las ciencias aprióricas eidéticas, y en concreto, la *Nathesis Universalis* pura en todas sus versiones. Es el

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

precipitado de lo que Husserl denominaba en los *Prolegómenos*... "pura significación".⁹³

El noema es, empero, un constructo complejo, y consta de más momentos de los dos examinados. Ello es claramente constatable si tenemos en cuenta el primordial principio del estricto paralelismo entre los componentes noéticos y los noemáticos: a la base de todo componente noemático hay uno noético que lo constituye.⁹⁴ Cada uno de los componentes del constructo noemático es, utilizando una imagen físico-biológica, un estrato que se configura en torno al núcleo de sentido. Si este núcleo era el correlato noemático de la materia intencional noética, el "carácter con que el noema determina el objeto", ya sea como "realidad presente en persona" (percepción), como imagen, como "ficción", como "recuerdo", como "mera significación vacía", etc., será también el correlato noemático de un cierto momento abstracto de la noesis.⁹⁵ Lo que en las *Investigaciones Lógicas* denominaba Husserl "cualidad intencional" toma ahora la nueva terminología de "carácter ponente o tético de la noesis".⁹⁶ Pero, además de estos estratos correlativos a los de la esencia intencional de la noesis, hay otros que también forman parte del noema como solapados al núcleo de sentido. Se trata de las modificaciones noemáticas producidas por los cambios atencionales que lleva a cabo el Yo puro como rendimiento de su intrínseca libertad.⁹⁷

Si nos retrotraemos ahora a los diversos tipos de objeto -de los que ya hicimos una breve relación-⁹⁸ encontramos que dichos dominios objetivos están definidos por determinados caracteres noemáticos, los cuales, a su vez, son rendimientos de la actividad funcional-noética de determinados actos. Así, los *objetos analíticamente imposibles* (sin-sentidos formales)

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

son los referentes de noemas en que se han conjuntado sentidos que ni siquiera llegan a constituir sentido unitario alguno en su unidad gramatical (expresiones sincategoremáticas de la cuarta investigación). Los *objetos materialmente imposibles* (contrasentidos materiales) son los referentes de noemas en que la correspondiente noesis ha conjuntado sentidos tales que, llegando a formar un sentido unitario, éste, sin embargo, contraviene las leyes aprióricas materiales. Los *objetos inexistentes* son los referentes de noemas constituidos en actos de pura ficción, es decir, objetos que por su contenido de sentido bien pudieran existir y que, incluso, hasta es probable que existan en un futuro. Un tipo de objeto inexistente lo es el de la fantasía artística, el cual posee ya un carácter cultural esencialmente intersubjetivo; a veces gozan de una riqueza casi comparable a la de objetos reales (pensemos en personajes novelescos de fama mundial como Don Quijote, Hamlet o el toro del Guernica de Picasso). Finalmente, los *objetos reales*.²²

Las vivencias en que se dan los objetos reales o los categoriales son de primordial importancia, hasta el punto de constituir un tema aparte de investigación fenomenológica: la fenomenología de la razón: la fenomenología de los actos que dan originariamente el objeto, noéticamente caracterizados por la certeza y noemáticamente por "el darse en persona el objeto mismo".

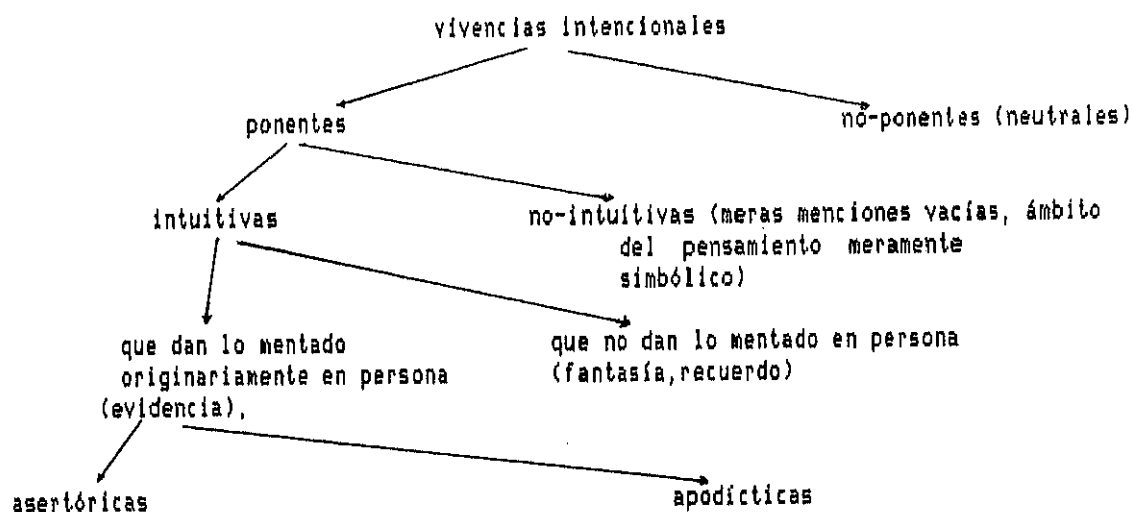
Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

§4 Fenomenología de la razón. El concepto fenomenológico del ser real.

El esquema de las vivencias que puede servir de base para situar el ámbito propio de la fenomenología de la razón es el siguiente:⁹⁰

En <u>Ideen I</u> (con especial atención a los correlatos noemáticos)	En las <u>I.L.</u> (el análisis se reduce al ámbito noético)
1) componentes hilético y atencional	
2) núcleo de sentido,.....	materia intencional noética
3) carácter tético,.....	cualidad intencional "
4) nombre, descripción definida	
o proposición (<i>Satz</i>),.....	esencia intencional=(materia i,+cualidad i,)
5) proposición cumplida,.....	esencia cognoscitiva=(unidad sintética de mutuo recubrimiento entre la esencia intencional y el darse del objeto)

A su vez, el marco de las vivencias racionales (intuiciones originarias) queda englobado en el de las vivencias intencionales en general, según el siguiente esquema:



Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

Pues bien, el dominio de análisis de la fenomenología de la razón es el de las *vivencias ponentes intuitivas que dan su objeto originariamente*, independientemente de que lo den asertórica o apodícticamente. En este sentido, la fenomenología de la razón, como la fenomenología de lo irracional, es parte de la fenomenología transcendental general.⁹¹ La esfera de las vivencias descrita es la esfera de la *conciencia racional*.

¿A qué equivale, pues, aquí, "razón"? Razón equivale aquí a motivación racional, y se dice que una vivencia ponente está racionalmente motivada "cuando dicha posición va unida a un sentido noemático plenificado".⁹² A su vez, el sentido noemático plenificado incluye como momentos suyos, no solamente el "sentido de realidad", sino el "sentido del presentarse mismo el objeto real -o ideal- mentado". Este último componente es el que diferencia a estas vivencias de las demás, ya sean ponentes "ciegas" o ponentes intuitivas pero sin donación originaria del objeto (este sentido equivale ¡recordémoslo! a la 'forma de la representación funcional' de la sexta investigación).

¿Cual es el significado para la fenomenología transcendental de este carácter noemático de la impleción, del cumplimiento (*Erfüllung*)? La respuesta tiene las dos vertientes: la noética y la noemática. Es, empero, en la vertiente noemática donde se concentra su sentido propio. El cumplimiento es "la peculiaridad del sentido noemático mismo de albergar en sí una plenitud que motiva racionalmente".⁹³ Esta plenitud es el darse mismo del objeto, la *presencia* del objeto mentado en persona, ya sea éste individual o bien ideal (esencia). Tal fenómeno parece tanto más problemático en el caso de objetos individuales, cuanto que, como ya sabemos, el objeto no es nada más allá de una idea en sentido kantiano, i.e.,

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

el ideal de un límite infinito de vivencias experienciales parciales de uno y el mismo objeto, y en este sentido, algo siempre inacabado e inacabable ¿Qué puede, pues, querer decir "presencia originaria del objeto sensible mismo"? Si el propio objeto no es más que una idea, un ideal, un sentido, o más exactamente, un momento del sentido noemático, el darse originario del objeto no podrá también sino ser sentido: el sentido del darse el objeto en persona (darse que motiva racionalmente).²⁴ Podemos, entonces, considerar términos sinónimos los de: "vivencia evidente", "ser verdadero", "objeto real" y "ser comprobable racionalmente". Objeto es, tal y como se dijo en el párrafo anterior, un momento de sentido dentro del sentido noemático (el sentido sustrato de los diversos sentidos que determinan su "cómo", su manera de ser en los múltiples apareceres), y *objeto real* es, como acabo de decir, el mismo objeto anterior, pero al que se le ha añadido en la vivencia perceptiva el nuevo momento de sentido de la plenitud o motivación racional.

La *realidad* es, entonces, para la fenomenología transcendental, un sentido constituido más: es siempre realidad *para una conciencia*, para un sujeto que constituye permanentemente sentidos en el devenir de su vida noética. Esta tesis es conciliable con el reconocimiento de la existencia autónoma del mundo. Y si así fuera la fenomenología transcendental y el realismo transcendental de Zubiri no serían tan antagónicos como a primera vista pudiera parecer. Sostener que lo real es real siempre para un sujeto presenta una clara analogía con el hecho de partir -como lo hace el pensador español- de un concepto de realidad como *formalidad*, como modo de quedar el contenido en la intelección (no obstante hay diferencias decisivas como ya hemos apuntado y como veremos en su momento).

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

No se trata, en el marco de la fenomenología -ni siquiera cuando se hace fenomenología de la realidad natural- de aquella realidad en-sí transcendente que pone el hombre en su actitud natural de la vida cotidiana, pues la evidencia fenomenológica no objetiva transcendentemente sino que pone lo puramente dado en el ámbito de la inmanencia noético-noemática. La realidad natural es entonces un sentido más rendido por la síntesis comunitaria de las conciencias: un sentido de enorme complejidad, pero un sentido al fin y al cabo.⁹⁵

En este contexto, la evidencia no es sino un tipo peculiar de vivencia ponente en que el cumplirse mismo de la mención nos es dado. Ahora bien, según el carácter del objeto intuido, según que se trate de un objeto individual sensible o de un objeto categorial, cabrá sólo un darse imperfecto del objeto (al que corresponde el darse perfecto o adecuado, pero sólo como límite inalcanzable al que, no obstante, se tiende de modo progrediente): evidencia asertórica, o un darse perfecto, adecuado, en que todo el ser del objeto mentado (de la esencia como unidad de sentido) está plenamente dado: evidencia apodíctica. En el caso de la evidencia asertórica, sobre la base de las experiencias ya vividas, cabe determinar el carácter de las evidencias futuras, pero únicamente en su tipicidad, en los esquemas ideales *aprióricos* del objeto mentado, anticipados en el escorzo como síntesis límite ideal; sin embargo, no está unívocamente determinado el posterior curso de la experiencia.⁹⁶ Esta indeterminación es expresión de la contingencia de lo fáctico.

La evolución de mi investigación ha puesto, creo yo, de relieve la fisonomía de los enigmas del pensar husserliano. A medida que las raíces

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

del idealismo fenomenológico son más profundas, es, consecuentemente, mayor el papel atribuido a la capacidad creadora de la conciencia transcendental y nos acercamos consiguientemente a las costas del continente fichteano, donde el yo pone al no-yo.

Del realismo metodológicamente solipsista de 1900 evoluciona Husserl al incipiente idealismo de 1905. Previamente, como hemos estudiado, se atribuye a la 'forma de la representación funcional' (que es ya espontaneidad anímica, momento de lo que de vida hay en la vivencia) la responsabilidad de lo que la vivencia tiene de específico desde el punto de vista de su impleción (si es mención vacía o intuición, y si tal, imaginación o percepción). Mas por aquel entonces todavía la complexión real de la vivencia, el contenido expositivo o representante, jugaba un papel primordial a este respecto. Leemos en la sexta investigación:⁹⁷ "no está enteramente en nuestro arbitrio el *como qué* aprehender un contenido", "el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza y de igualdad, o sea, por un contenido específico"; es decir, lo que se deja a la espontaneidad creativa constituyente del sujeto transcendental está limitado por el determinado contenido ingrediente de unas *vivencias experienciales primordiales y originarias* que siempre están a la base de cualquier constitución intencional ulterior: lo que después llamará Husserl *las síntesis pasivas*. La actividad sintética, la libertad interpretativa, está constreñida o limitada por estos contenidos originarios que se nos ofrecen como base irreductible para toda posible interpretación ulterior. Recordemos el famoso ejemplo de la quinta investigación;⁹⁸ sobre la base de un mismo contenido sensible (la percepción del color amarillento de unas superficies irregularmente delimitadas por un trazo negruzco -piedras-, que en su mutua

Cp. 5, apart. 1: Ideas para una Filosofía fenomenológica

contigüidad constituyen una superficie -muro-, que en la parte superior presentan unas rugosidades que al tacto se me muestran con relieve -formas esculpidas-, etc.) puedo aprehender múltiples objetos; puedo captar, por ejemplo, unos simples ornamentos de finalidad estética, o bien puedo aprehender los signos escritos de una antigua lengua indígena, etc. Sin embargo, estos múltiples objetos que puedo constituir mediante síntesis de sentidos deben, necesariamente, apoyarse sobre la aprehensión pasiva de las cualidades originarias descritas.

Incluso en *Ideen*, a pesar de que la actividad constituyente del sujeto es un elemento fundamental, sigue haciéndose hincapié en esta experiencia primordial. Así, nos dice Husserl que aunque el contenido real ingrediente de mi vivencia no es él mismo la cualidad que mentamos en la correspondiente intuición (p. ej., el negro de mi cartera), "nosotros encontramos en él algo así como color, a saber, el color de sensación, el momento *hylético* de la vivencia concreta en que se escorza el color noemático".²⁹ Mas acabamos de ver que también en *Ideen* tiende el creador de la fenomenología a ensanchar el papel de la espontaneidad del yo y a estrechar, por el contrario, el papel jugado por los contenidos primarios supuestamente encarnados en el *material hylético*. Acabamos de ver que, según *Ideen*, "lo que motiva racionalmente" viene a ser una capa más de sentido entre las múltiples capas del noema de una vivencia racional.

Precisamente el esclarecimiento de este problema será mi tarea principal en el último esfuerzo que consagro a Husserl. Al hilo de la tensionalidad entre las *síntesis pasivas* y las *síntesis activas*, entre lo que nos es dado y lo que es rendimiento nuestro, se plantean extraordinarios enigmas. Si es que hay un plano de experiencia primordial

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

que escapa a la libertad constituyente del yo y sobre el que esta libertad ha de apoyarse en la constitución intersubjetiva del mundo noemático, ¿qué legalidad regirá el curso y contenidos de esta facticidad hylética de la conciencia?; ¿por qué o a qué razón se deberá el que cambien los contenidos hyléticos?; ¿cual es su origen?; ¿hay que suponer realmente que la conciencia es una *mónada sin ventanas* incapaz de *comunicarse* en ningún sentido con ninguna *alteridad* transcendente?; ¿qué relación guardan estos contenidos originarios, rendimiento de las síntesis pasivas, con mi -nuestro- cuerpo (*Leib*)?. Y con las determinaciones del mundo transcendente, ¿tienen alguna relación? ¿Qué papel juega en todo ello el tiempo?

Creo que esta serie de preguntas está a la base de un cierto desarrollo de la fenomenología inaugurado por Heidegger, y al que no es ajeno Merleau-Ponty, tradición en la que se inserta el extraordinario esfuerzo de Zubiri por recuperar el tan denostado quehacer metafísico, mas ahora ya a la altura de las exigencias críticas de la modernidad. Podríamos hablar así, frente al pensamiento postmetafísico, de recuperación posmoderna de la metafísica.

Sólo nos queda, en cuanto a Husserl se refiere, estudiar toda esta problemática de las síntesis pasivas en el marco de su obra más madura, y ver cómo ello afecta a la totalidad de su pensamiento.

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

Apartado 2: La fenomenología y su plena madurez. Experiencia originaria.

§1 La herencia de "Ideas".

La reflexión, de cualquier naturaleza que sea, sólo puede nacer en el mundo originario de la vida (*ursprüngliche Lebenswelt*). Nacemos a la reflexión en un mundo ya culturalmente constituido, a partir de una competencia lingüística intersubjetivamente originada y sedimentada.^{1*} Esto quiere decir que nos movemos *ab initio* en un mundo de sentidos históricamente constituido, en entornos (*Umwelte*) culturalmente objetivados y categorizados. Mas, ¿cuál será el suelo (*Boden*), el lugar (*tópos*) sobre el que se apoyan estos objetos de orden superior histórica e intersubjetivamente constituidos? Esta sigue siendo una pregunta (o quizá "la" pregunta) de la filosofía primera, el motivo de la pretensión fenomenológica de remontarse a lo verdaderamente originario.

Ya en Ideas I se establece claramente esta diferencia entre lo que vamos a denominar *experiencia originaria* y los modos *ulteriores* o consecutivos de experiencia.² Al atender perceptivamente a un objeto nuestro campo perceptivo actual es más amplio que dicho objeto sobre el que recae toda nuestra atención; el objeto se nos da en un "halo de intuiciones de fondo" (*in einem Hof von Hintergrundsanschauungen*). Este 'halo' de otros contenidos que constituyen el marco o entorno del objeto atendido también está de alguna manera dado. El fijar la atención en un objeto constituye ya, independientemente de que se le aprehenda o no bajo un sentido de sedimentación cultural, una primera objetivación, un primer rendimiento de la actividad del yo; pues el contenido presente a la conciencia fluye con

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

ésta en la inquebrantable sucesión temporal, y sólo la retención rememorativa del yo puede 'constituir', sobre la base de un "círculo de parecido" que continuamente se escorza, la identidad de una cualidad (pre-objeto).³

Para diferenciar estos dos ámbitos de experiencia utiliza Husserl una amplia terminología. Para hablar de la experiencia originaria en el sentido que nosotros le damos -como experiencia que tiene lugar en la pasividad radical- utiliza Husserl los términos de: conciencia inactual o meramente potencial, yo desactivado o 'dormido', o bien, conciencia modificada (pues, como comentábamos al comienzo, a ella sólo es posible acceder mediante esfuerzo intelectual reflexivo desde nuestra cotidiana incardinación en el mundo de la vida). En cambio, para hablar de nuestra experiencia ulterior, en la que habitualmente vivimos, utiliza Husserl los apelativos de: conciencia actual, yo en vigilia, conciencia explícita, o bien, conciencia en el modo *cogito* u originaria.⁴ Se dice de este nivel experiencial que es el originario porque, como decimos, es punto de partida de todo posible acceso a otro nivel experiencial.

En este contexto distingue Husserl entre "objeto intencional" y "objeto aprehendido" en el siguiente sentido.⁵ El primero constituiría el nivel más básico de experiencia objetiva, el correlato de una primera objetivación. Salvando las distancias, se trata de una distinción análoga a la que Zubiri establecerá entre "cosa-real" y "cosa-sentido". Claro está que la conciencia, inclusive en su estado de ensoñación, no puede estar siempre sino ante un 'halo de intuiciones de fondo', ante objetividades intencionales primordiales.

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

Esta idea, que anticipa la concepción zubiriana de la "verdad real", estaba, en realidad, sugerida desde los comienzos del filosofar husserliano, y estaba claramente ya en la teoría del cumplimiento intuitivo sensorial de la sexta investigación lógica. Allí se nos decía que, en última instancia, toda *decepción*, como experiencia opuesta al cumplimiento, "supone una síntesis de cumplimiento, [...] cierto terreno de concordancia", y así, forma siempre parte de "una intención más amplia, cuya parte complementaria se cumple";⁶ como cuando al mencionar yo mi tintero como rojo esta mención se ve decepcionada porque, de hecho, lo estoy intuyendo como negro.

El 'objeto aprehendido' u objeto de orden superior se apoya sobre el contenido rendido por la intencionalidad primordial pasiva de que venimos hablando, y 'se constituye' gracias a una "adicional toma de posición" del yo respecto de los 'objetos intencionales' *sustrato*. No nos encontramos, pues, habitualmente, frente a "meras cosas naturales" -sustratos básicos-, sino ante "valores, objetos prácticos de toda índole, ciudades, calles, habitaciones, muebles, etc."⁷

§2 Lógica formal y lógica transcendental.

En la madurez de Husserl los temas primordiales de la fenomenología transcendental se suceden recurrentemente alcanzando su más precisa expresión y estructuración sistemática. Entonces, el transcendentalismo fenomenológico se nos muestra definitivamente decantado hacia el idealismo. La actitud natural es una soberbia ingenuidad que ha contaminado toda la vida teórica de occidente. No sólo las idealizaciones de las ciencias empírico-matemáticas modernas, sino la propia lógica y ontología formales

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

se hallan presas de este prejuicio primordial, que las impide ser verdadera ciencia, tal y como pretenden.⁸

Por doquier las ciencias particulares -incluida la lógica tradicional- han sido ciegas para la realidad fundamental de la subjetividad transcendental, y han funcionado sobre el presupuesto absurdo de un mundo en-sí de objetos que entrarían en conexiones causales con los sujetos reales, dando lugar, entre otros fenómenos, al conocimiento. Mas la evidencia -sea la evidencia asertórica de la experiencia externa, o sea la evidencia apodíctica de la intuición de idealidades-, nada tiene que ver con la causalidad, sino que es, sigue siendo, un modo peculiar de vivencia, un carácter inmanente de la subjetividad transcendental, "que, en su *operar*, da la cosa misma"; pues "cualquier objeto -incluido el objeto físico- sólo de las vivencias de la experiencia extrae originariamente su sentido óntico".⁹ La transcendencia real no deja de ser una "forma particular de idealidad, de irrealdad psíquica".¹⁰ En definitiva, la evidencia es aquel modo de conciencia en que el sujeto transcendental 'constituye' todos los tipos de objetos al presentificarlos como dados en persona.

De esta manera, si todo objeto, independientemente de la región óntica a la que pertenezca, tiene su *origen* en un proceso de constitución intencional, del que, en última instancia, sólo la espontaneidad del "yo puedo" del yo transcendental es responsable. La filosofía primera, aquella sin la cual ninguna ciencia puede ostentar legítimamente el título de tal, deberá consagrarse a la tarea de esclarecer tal origen de los objetos (lo cual sólo es posible gracias a la re-constitución reflexiva de la objetividad en cuestión, es decir, creadoramente).

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

La lógica formal, al igual que el resto de las ciencias, parte del presupuesto realista ingenuo de la existencia de un mundo de cosas transcendentales en sí subsistentes y con una esencia propia. El juicio primordial sobre el que se edificarían las ciencias sería el *juicio predicativo*; el cual consistiría en atribuir a un objeto -con un ser transcendente autónomo- cualquiera de las propiedades que le convinieran. Mas, como vengo afirmando, esta tesis, que objetiva transcendentamente, es un absurdo. Es un absurdo postular una "experiencia de algo ajeno a la experiencia";¹¹ pues, "toda 'exterioridad', incluida la que pretendemos apropiarnos mediante hipótesis, tiene de antemano su sitio en la 'interioridad' pura del *ego*". Todo objeto tiene su génesis en actos constituyentes de la conciencia, y en estos actos "se encuentra sedimentada toda una *historia*".¹² No hay, entonces, lógica formal como ciencia al margen de una "lógica transcendental", es decir, al margen de la fenomenología transcendental genética, que, en tanto que reversión del *ego* sobre sí mismo, re-constituye -como decía, creadoramente- todo su uni-verso de objetos, sobre los cuales se erigen la multiplicidad de juicios de las ciencias.

Y aquí topamos nuevamente con el problema de la *pasividad originaria*, pues las objetividades, según la especie y región a que pertenezcan, nos retrotraen a una 'esfera primordial de objetos', a un ámbito de *Urerfahrung* al que el filósofo debe permanecer muy atento. La evidencia predicativa retrotrae a una evidencia ante-predicativa.¹³

Ni siquiera los llamados 'datos primarios de sensación' son ya por sí objetos. Creerlo así y tratar de reconstruir la vida de la conciencia a partir de ellos, es -piensa Husserl- puro *sensualismo*.¹⁴ Tampoco en la interioridad inmanente del *ego* "hay 'objetos previos', ni evidencias que

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

captaran estos previos-existentes".¹⁵ Allí donde hay donación originaria de un objeto hay un operar subjetivo que constituye esta entidad, que la rinde como su resultado. Las evidencias antepredicativas mismas que nos ocupan no escapan a esta regla; y no es óbice para ello que no tengan la forma de actos específicos del yo en que éste, por propia iniciativa, deposita su atención en lo dado y lo aprehende bajo algún sentido. Las denominadas *síntesis pasivas*, por mucho que sean pasivas, no dejan de ser 'síntesis' del yo.

Los datos de sensación, para poder ostentar el título de 'cualidades sensibles', requieren de un acto del yo que, sobre la base de su decurso heraclíteano en el devenir temporal de la vivencia, reduce aprehensivamente esta multiplicidad a identidad mediante *retención* (primordio de memoria) de los escorzos ya pasados.¹⁶ La temporalidad inmanente es la esfera primordial donde, y a partir de la cual, se constituye toda objetividad; es la *forma* primigenia de todo contenido. La conciencia 'temporaliza' todo contenido. Y es que, en cualquiera de sus vivencias, incluidas las más originarias, al tener algo presente se tiene a sí misma presente en su indeclinable fluir temporal. Algo está presente, y el presentarse mismo de este algo fluye de 'ahora' (presente vivo) en 'ahora'. ¿Qué quiere, empero, decir esto?

No parece que la temporalidad inmanente se nos dé como se nos da, por ejemplo, un determinado contenido de color, o la solidez táctil de esta mesa sobre la que escribo. Más bien, parece que la temporalidad, o bien es el presupuesto primordial del yo, o bien su rendimiento más originario. La reflexión sobre mi "yo puedo", sobre mi capacidad *noérgica* -y no sólo el recuerdo de mi 'acabar de haber podido'-, implica la constitución de la

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

forma temporal pura: antes-ahora-después. Es por ello, quizá, por lo que Husserl habla de la temporalidad inmanente como la "forma esencial universal de la génesis intencional a la que se retrotraen todas las demás".¹⁷

§3 Experiencia y Juicio

a) Experiencia originaria.

Esta obra, que apareció por vez primera en 1938 en Praga, presenta la peculiaridad de haber sido construida por Ludwig Landgrebe sobre la base de textos de Husserl, pero también de comunicaciones orales suyas. Por ello, y a pesar de que "nada hay en ella que haya sido añadido por el editor, o que incluya ya su interpretación de la fenomenología",¹⁸ los editores de la edición crítica de Husserliana no la han incluido entre los volúmenes publicados. Sin embargo, la obra es indiscutiblemente de Husserl.

Como sugiere Landgrebe,¹⁹ *Experiencia y Juicio* surge de la necesidad que Husserl sentía de repensar las cuestiones tratadas en la introducción a *Lógica formal y transcendental* a la luz de sus últimos avances en la investigación. Es evidente que ambas obras se solapan y presentan una cierta unidad temática. Así, ya en su comienzo se nos advierte de que en ella se trata de una "aclaración fenomenológica del origen del juicio"; es decir, de la "genealogía fenomenológica de la lógica".²⁰ Pues, como ya se había puesto de manifiesto en *Lógica formal y transcendental*, la lógica formal tradicional había olvidado acriticamente las "condiciones subjetivas de la verdad".

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

El juicio aparentemente elemental, que es el *juicio predicativo*, presupone 'algo sobre lo que se juzga'. Ello quiere decir que hay una donación del ser previa al juicio y que la evidencia originaria se da a un nivel *antepredicativo*. De esta manera, y siguiendo la línea ya comentada del libro primero de *Ideas*,²¹ hay que diferenciar entre dos tipos de objetividades o posibles sustratos de juicios: 1. aquellos que son verdaderamente "sustratos originarios"; y 2. aquellos que "llevan ya en sí los resultados de algún acto judicativo anterior, precipitados en sus formas categoriales".²² Los sustratos originarios han de ser individuos, pues, como ya viéramos en la *Filosofía de la Aritmética*, toda forma supraindividual es rendimiento de un acto espontáneo del yo.

En *Experiencia y Juicio* Husserl tematiza más detenida y ampliamente toda esta problemática de la experiencia originaria. Toda actividad cognoscitiva parte de esta situación primordial e ineludible para la conciencia, que, en una especie de *simple certeza* (*schlichte Gewißheit*), se abre a un fondo ontológico que es presupuesto y estímulo de todo acto subsecuente del yo. Esta apertura originaria a este fondo ontológico pre-objetivo constituye el "suelo de creencia pasiva universal en el ser" (*ein universaler Boden des Weltglaubens*) que toda praxis -ya sea la praxis teórica o mismamente la praxis de la vida- presupone.²³

Esta experiencia primordial incluye ya una 'posición tética' genérica del yo. Por ello, el ámbito de la pasividad no es completamente ajeno a toda actividad egológica. Se trata aquí de una especie de actividad originaria del yo, que éste no puede sino ejercer -incluso en sus momentos de no vigilia-. El yo, por su propia esencia, está de continuo abierto a un fondo ontológico en que se anuncian posibles determinaciones futuras que él podrá

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

explicitar. Pero, entonces, ¿qué podremos decir de estos pre-objetos primordiales? ¿Se nos dan ya con algún contenido determinado? ¿Gozan de esencia?

Husserl dice al respecto, que si bien este pre-saber es indeterminado en su contenido, "nunca es completamente vacío, pues si el saber no se anunciara ya en él, no sería saber de precisamente esta cosa",²⁴ Es decir, en la originaria apertura pasiva al contenido, aunque no hay aún ningún acto aprehensivo por parte del yo, debe haber ya un cierto anunciarse de la determinación futura, un cierto abrirse los *horizontes interno y externo* de la cosa. Las objetividades primitivas, que nunca faltan en la vida de la conciencia, están ahí delante como meras unidades de experiencia posible, como posibles estratos de posiciones cognoscitivas que 'yo puedo' llevar a cabo (desplazándome en mi cuerpo hacia aquí o hacia allá, dándome la vuelta, mirando, palpando, escuchando, etc.).

Sin embargo, este originario saber que lo dado es susceptible de ser conocido en múltiples determinaciones que "yo puedo" explicitar mediante un determinado 'imperar yoico' sobre mi propio cuerpo vivo,²⁵ supone ya, creo yo, un nivel experiencial con sedimentaciones 'históricas' de sentido. Saber *a priori* que lo dado ha de poseer una cara de atrás, lados, un adentro, etc., supone ya una compleja experiencia vivida, como también supone una desarrollada experiencia de mi propio cuerpo y de mis cenestesias.

Mas, ¿cómo 'estimularán' al recién nacido, o mejor al humano intrauterino, los contenidos primordiales? ¿Podrá acaso él anticipar *ab initio* la tridimensionalidad espacial implicada por el volumen de los cuerpos hasta no sentir su propio cuerpo y moverse con él? ¿Qué es, entonces, lo que le impulsa a ejercitar nuevas experiencias desde su momento

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

vital cero, desde su primer ahora en su entorno ontológico originario? Aquí ha de entrar en juego todo el ser del yo y no sólo el halo de intuiciones de fondo que le afecta. El niño, como establecerá muy claramente Zubiri, es una sustantividad caracterizada por tres capacidades que forman un todo indisoluble: es conciencia abierta a contenidos, pero es también conciencia que se siente a sí misma cualitativamente (sentimiento afectante), y es también conciencia que tiende a algo y quiere. Es, empero, cierto, que estas capacidades sólo se ponen en marcha gracias a la 'inquietud' que la alteridad de los contenidos originarios despierta en el yo. Husserl mismo admite que en la originariedad radical de la experiencia el yo no tiene por qué pre-conocer un *a priori* de datos que anticipen el posible curso futuro de apariencias. Las protenciones dependen más bien de cierta actividad del yo imperando sobre su cuerpo. Aprehando que las cosas abren un horizonte infinito de posibles experiencias futuras, tanto debido a su propio dinamismo, como a mi libertad para imperar sobre mi cuerpo (*Leib*) abriendo yo mismo el horizonte. Sin embargo, siempre y en todo caso, por muy al origen de la experiencia a que nos remontemos, el yo anticipará el concepto vacío universalísimo de "algo que es sujeto de determinaciones", de "objeto en general"²⁶. ¿Cuál es el origen de este sentido primordialísimo?

b) Esencia, idealidad, mundo de la vida. Replanteamiento de la cuestión de la experiencia originaria.

Cuando en este contexto habla Husserl del "*mundo originario de la vida*", se introduce un serio problema. La tesis es que tal mundo de la vida es el *suelo* originario de todo posible rendimiento cognoscitivo, incluido el

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

de las ciencias empírico-matemáticas occidentales. Ahora bien, el problema consiste en dilucidar adecuadamente cuál es y en qué consiste ese suelo originario. El mundo originario de la vida no puede ser el mundo de un hombre occidental cualquiera en su vida rutinaria de todos los días, en el mercado, en el trabajo, etc., pues, según Husserl, su cosmovisión se encuentra *a radice* contaminada por la *idealización* científicista inaugurada por Galileo. Ahora bien, lo esencial de esta 'idealización' coincide con los prejuicios que Husserl atribuye a la actitud natural: suponer que los objetos están en-sí pre-determinados,²⁷ con lo que su devenir obedece a leyes exactas que dan cuenta de dicho determinismo ontológico-realista. Y aquí coinciden el hombre de la calle y el científico. Para el hombre de la calle, el carpintero de la esquina, p. ej., hay realidades que son férreas y otras que son leñosas. Ambas tienen un ser propio específico determinado por una esencia peculiar propia. La madera arde, el hierro no; la madera es más blanda que el hierro, etc. No obstante, este planteamiento realista es ciego para el verdadero origen de sus creencias e ideas. Madera, hierro, serrucho, etc., son sedimentos históricos de sentidos, y todo sentido es incomprensible al margen de la subjetividad, de un 'hacer' intencional subjetivo que le alumbra. Ciertamente las convicciones del hombre de la calle suponen una génesis intencional enormemente compleja, pero la reflexión verdaderamente radical sabe descubrir el proceso de esta génesis intencional a partir de las donaciones sensibles originarias. No hay esencia ni ser al margen de una conciencia que lo constituya. Esta es la verdad radical de la fenomenología trascendental, la cual antecede necesariamente a toda ontología, pues todo ente es, sea de la índole que sea y por más originario que sea, rendimiento de un 'hacer intencional'.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

En este contexto lo más originario no incluiría ninguna *esencia* dada, ninguna determinación, sino tan sólo el pre-saber el sujeto que la alteridad originaria, sumida en las tinieblas de la noche, se irá determinando progresivamente con el fluir de mis vivencias atentas.

Si esto es así, el mundo originario de la vida no podrá ser el mundo del hombre común de la calle (por cierto que sería interesante ver si existe o ha existido alguna cultura no-realista, es decir, una cultura que en su logos no objetive transcendentemente; en definitiva, habría que ver si la actitud natural no es algo así como un 'pecado original teórico', y por lo tanto, universal), sino el mundo de las predonaciones sensibles originarias.²⁹

Lo característico de nuestra cultura está en pensar que el en-sí de las cosas -y no los contenidos subjetivos de nuestra experiencia sensible- está escrito en caracteres matemáticos; que las cosas, siendo realidades independientemente de las subjetividades humanas, poseen una estructura fija que se despliega según *leyes naturales exactas* (que serían justamente las que descubre la ciencia). Y a este respecto no sólo objeta Husserl, como decimos, que carece de sentido postular un en-sí al margen de toda subjetividad -lo cual afecta a la ciencia en la medida que se construye desde la actitud natural-, sino que esta posición supone una pérdida de conciencia por parte del saber científico acerca de su propia naturaleza, al no percatarse de que sus postulados se apoyan siempre sobre la experiencia sensible previa de nuestra vida subjetiva -con lo que ella es en todo momento algo derivado y fundado-. La ciencia es, a fin de cuentas, un "*método* de idealización de los datos intuitivos, que no rinde otra cosa que una presunción, ampliada a lo infinito, de lo que cabe esperar de la

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

experiencia, no es sino un vestido de ideas arrojado sobre el mundo de la intuición inmediata".²⁹ Lo exacto es siempre rendimiento de un acto ideatorio de la subjetividad transcendental, que se lleva a cabo, como toda constitución de una objetividad categorial, sobre la base de la experiencia originaria de contenidos sensibles individuales. Las tesis científicas no son, entonces, ontológicamente consideradas, sino un tipo peculiar de constructo categorial de la espontaneidad del entedimiento humano.³⁰ Frente a ellas el mundo originario de la vida, la esfera de las síntesis pasivas originarias, no rinde ni exactitud ni ideas, sino *puras naturalezas* individuales que se escorzan en el devenir de las vivencias que las 'iluminan'.

De todo lo anterior podemos sacar la conclusión de que tanto la experiencia científica como la experiencia del hombre de la calle están construidas sobre una experiencia estructural primigenia, que encerrará en sí cuantos misterios inquietan al hombre -en esto Husserl y Zubiri se mostrarán de acuerdo-. La historia de las culturas es el proceso temporal ininterrumpido de sedimentación de rendimientos espontáneos de los yoes, apoyados siempre sobre esta estructura experiencial originaria. Contrariamente a lo que se ha venido pensando en la tradición occidental, la *episteme*, fundándose en la *doxa*, goza de menor radicalidad teórica que ésta, es menos primordial.

c) Estructura y sentido de lo originario.

Ya hemos visto que Husserl utiliza términos como los de *doxa pasiva* o *protodoxa*, para referirse a este dominio de la experiencia primigenia, y

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

términos como *los de sustratos últimos, predatos o cuerpos puramente naturales* (pura naturaleza) para referirse a los correlatos noemáticos de aquella experiencia primigenia. Estos cuerpos naturales constituyen la base de todas las demás determinaciones ulteriores, y no sólo de las cognitivas (i.e., la predicación y demás modalidades de juicio, así como las teorías en que estos juicios se engloban), sino también de las estimativas, volitivas y prácticas.^{31*}

Las dificultades a la hora de describir este orbe son obvias. No estamos nunca ciertos de si deformamos el dato puro introduciendo sentidos ulteriores ajenos, o si verdaderamente lo atrapamos en su inmediata desnudez. La pregunta que siempre nos acucia aquí es, quizá, si en este ámbito primario sólo nos está dado algo así como "ser ahí fluyente en general" como forma vacía que reclama nuestra atención, o bien ya, aunque sea de un modo desatendido y vago, estamos aprehendiendo contenidos diversificados ¿Acaso lo dado originariamente al tacto no es ya desde el origen cualitativamente diverso de lo dado a los 'ojos', a los 'oidos', etc.? Sin embargo, es posible que la constatación de este hecho sólo podamos llevarla a cabo desde nuestra actividad *yoica* ulterior. Esta parece ser la opinión de Husserl.³²

Con que haya *atención* a lo predado, por muy tenue que ésta fuere, hay ya 'actividad *yoica*' y juicio,³³ si bien se tratará de un juzgar previo a la predicación. "Juicio" designa, pues, el género de los actos objetivantes del yo. Con que haya constatación, aprehensión del contenido, del modo de ser de aquello que fluye en el sentir, habrá juicio.

Entre los estados de desatención plena por parte del yo y de su incipiente actividad *judicativa* que objetiva contenidos, hay todo un amplio

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

espectro intermedio de apertura intencional a los datos de la sensibilidad que, justamente, constituye la esfera de la constitución pasiva de contenidos, la esfera de la receptividad. Ahí el yo está 'despierto' pero no ejerce *modificación* intencional alguna sobre tales contenidos. Es una especie de actividad primaria del yo que escapa a su propia libertad (espontaneidad): el yo está, por su propia condición, constituyendo pasivamente los pre-datos originarios, está esencialmente abierto a una naturaleza³⁴. Aquí lo dado no es ya el sentido vacío de "algo en general" que sólo en el curso ulterior de la experiencia se irá llenando de contenido, sino que lo dado goza de una *estructura* propia, de un cierto carácter cualitativo distincional, rendimiento de las *asociaciones transcendentales originarias* que, ciertamente, efectúa el yo, pero de una manera plenamente pasiva. Tales 'síntesis', que rinden las cualidades sensibles originarias, suponen siempre la síntesis primordialísima de la *conciencia interna del tiempo*. Sé que los contenidos, las discontinuidades cualitativas, en su vaguedad, fluyen temporalmente unos tras de otros sumergiéndose en el horizonte del pasado.

El yo se ve pasivamente *afectado* por discontinuidades cualitativas -y cuantitativas- que se le *imponen* y le estimulan a reaccionar frente a dicha afección. Existe una relación directamente proporcional entre la intensidad de la afección y el grado de *entrega* atencional del yo a ella (tendencia a la aprehensión). Cuando esta tendencia es ya deliberada y consciente por parte del yo, cuando emana de su espontaneidad, habremos rebasado el ámbito de la pasividad.^{35*} Al fijar su atención, su mirada iluminadora en lo que le afecta, el yo está poniendo en marcha todo un *a priori* de expectativas. Se abre así a los horizontes (interno y externo) del contenido bajo la idea

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

regulativa de "algo en general" que llegará a presencia en vivencias futuras. Aquí se ve claro cómo la conciencia interna del tiempo es el supuesto primordial; 'sabemos' que vivimos en un ahora que fluye (*lebendige Gegenwart*), que irremisiblemente desemboca en nuevos ahora y se sumerge en un pasado irrecuperable.

La estructura de la receptividad es la de un sentirse afectado el yo y lanzado tensivamente, interesadamente, a la prolongación y enriquecimiento de aquella afección primordial que arrojó la primera luz sobre el objeto. El yo busca aprehender 'más' del objeto; la aprehensión se prolonga como tensión al cumplimiento.³⁶ Todas estas síntesis intencionales pertenecen, no obstante, a la receptividad. El yo produce unos rendimientos intencionales, pero lo hace pasivamente, involuntariamente.³⁷

Por lo visto hasta aquí parece claro que podemos y debemos distinguir dos niveles en la receptividad. En primer lugar, el más básico y originario, aquel 'hacer' profundísimo del yo, muy lejos de su voluntad e incluso de su atención, por el que se constituye ante él el flujo de las sensaciones a la par que la conciencia interna del tiempo. En segundo lugar, y apoyado sobre aquella originariedad radical, ese otro 'hacer' del yo, también involuntario, en el que, empero, lo afectante se ha ganado ya la atención automática del yo, encendiendo en él el afán primigenio por el enriquecimiento de su aprehensión. Este afán del yo por aprehender más y mejor el objeto, insistimos en ello, no es un afán voluntario, no es *voluntad de conocimiento*, pues está más acá de la libre espontaneidad del yo.³⁸ Justamente en este nivel tienen lugar las *asociaciones* más originarias -aquellas que sintetizan 'círculos de parecido' constituyendo las primeras individualidades (cualidades sensibles)-, las primeras aprehensiones,

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

expectativas o motivaciones en relación a las 'cosas físicas', e incluso tiene aquí lugar la "apresentación analógica por parificación" del *alter-ego*.³⁹

También pertenecen a este nivel de la receptividad, según Husserl, las fundamentales modalidades judicativas. El afán del yo por aprehender más y mejor lo que le ha afectado se concretiza, como ya sabemos, en involuntarias protenciones, expectativas o apresentaciones; es decir, en anticipaciones más o menos vacías de lo que pueda venir a darse. Pues bien, estas expectativas pueden agotarse, tocar fin, de dos modos distintos. O bien se extinguen porque el objeto desaparece inevitablemente del campo de percepción, o bien porque lo que viene a presencia *defrauda* ostensiblemente las expectativas. Cuando estas expectativas no son defraudadas sino cumplidas, el yo vive la *certeza de creencia*, que es el modo primigenio no modificado de juicio. Su correlato noemático es el *ser* del objeto. Sin embargo, al verse defraudadas las expectativas se constituyen, precisamente por estas "obstrucciones del curso normal del cumplimiento", y según sus peculiaridades, las diversas modalidades judicativas, las diversas modificaciones de la originaria certeza de creencia. Vive así el yo la *duda* cuyo correlato noemático será la *posibilidad problemática*. Las apariencias se dividen conflictivamente en aquellas que tienden a corroborar la expectativa del yo y aquellas otras que más bien la defraudan. La duda nace del conflicto entre pareceres. Si las apariencias en conflicto presentan similar fuerza la duda será plena y la posibilidad correlativa de uno u otro fenómeno ya no problemática sino *abierta*. Cuando la duda termina con la imposición de uno de los apareceres en conflicto, entonces se restablece la certeza, pero ya como *afirmación* o *negación*.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Lo decisivo entonces es que toda modalización intencional tiene su raíz en una determinada obstrucción del interés primigenio y pasivo del yo por aprehender más y mejor lo afectante.

d) Experiencia pasiva no-obstruida: simple aprehensión, explicación.

El primer contacto intuitivo con el objeto, base de toda intuición ulterior y responsable, pues, de que en el yo se encienda el interés cognoscitivo originario, *sólo da el objeto como un todo*, pero un todo que, de alguna manera, acusa su mayor riqueza y nos abre un doble plexo de *horizontes externos e internos* de nuevas determinaciones posibles. A esta primera toma de contacto con el objeto, el nivel más bajo de la contemplación, llama Husserl, como sabemos, *simple aprehensión*. Por el contrario, la inmersión del yo en los horizontes interno y externo de la cosa, siendo un nivel consecutivo de contemplación, es denominada por Husserl *experiencia explicativa*.⁴⁰

Las determinaciones que el yo trae a intuición en la dirección del horizonte interno del objeto son determinaciones intrínsecas suyas (*determinaciones internas*); en cambio aquellas determinaciones del objeto en la dirección de su horizonte externo le son extrínsecas, son sus *determinaciones relativas*: 'explican' lo que el objeto es en relación a otros objetos del campo perceptivo. Por consiguiente, la 'explicación' puede tener lugar en dos direcciones distintas, *ad intra* y *ad extra*. En la dirección interna el yo explicita determinaciones internas del objeto. En la dirección externa el yo explicita las determinaciones relacionales del objeto. Puesto que estamos hablando de objetos 'reales' (dados en la pasividad sensible y

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

después integrados por la espontaneidad del yo en el tiempo y mundo *objetivos*) estas determinaciones relacionales reales podrán tener lugar en la simultaneidad o en el recuerdo, podrán ser o bien espaciales, o bien de causa-efecto, o mereológicas (relaciones todo-parte).⁴¹

Esta manera de afrontar la cuestión de las determinaciones de los objetos es más afín, como veremos, al modo como Zubiri plantea el problema de la esencia. La esencia, especie ideal o no, se encontraría individuada como un conjunto de propiedades internas (constitutivas) del objeto de la experiencia sensible. Sin embargo, aun dejando de lado el hecho de que Husserl nunca abandonó el otro modo de afrontar el problema de la esencia (a saber: la esencia como la especie ideal correspondiente a una determinación concreta en el individuo, con lo que cada objeto albergaría múltiples esencias individuadas -así no se tematizaría la esencia como aquel *constructo* de determinaciones internas del objeto que constituyen su radical e irreducible individualidad-), no debemos perder de vista que el objeto para Husserl nunca es considerado como una entidad en sí que aglutine en cada ahora, aunque sea dinámicamente, el conjunto de propiedades internas en su despliegue. El objeto, ya lo hemos visto en profundidad, es "la X determinable", el correlato noemático de ese carácter noético que ha de estar implícito en toda vivencia perteneciente a una misma síntesis; es decir, aquel carácter que da unidad a la mutiplicidad de vivencias que tienen lugar en segmentos sucesivos o separados del decurso temporal de la conciencia de un yo y que pretenden ser vivencias de lo mismo.

Esta misma puntualización vale y debe tenerse en cuenta en relación a los planteamientos ontologistas de algunos discípulos de Husserl a los que ya nos hemos referido. Tal es el caso de Jean Hering o de Roman Ingarden.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Es innegable que al menos gran parte de las distinciones que Hering hace en torno a los diversos tipos de propiedades de los objetos son acertadas. La cuestión es que este planteamiento ontologista debe inscribirse según Husserl en el planteamiento más radical de la fenomenología transcendental. Precisamente por esta razón no parece que Husserl desarrollara excesivamente sus investigaciones en torno a la esencia desde el punto de vista ontológico (metafísico en Zubiri), sobre todo en su última etapa.

Toda esta problemática oscila, obviamente, en torno a la polémica idealismo-realismo y, si se quiere, en torno a la precisa cuestión de cuál sea propiamente el verdadero estatuto *ontológico* de esos objetos originarios a los que el yo está abierto por necesidad y más allá de los caprichos de su libre arbitrio. Esta pregunta se hace tanto más insidiosa cuanto más nos elevamos en el grado de complejidad óptica -digámoslo así- de los objetos de la experiencia, constituyendo la alteridad personal de mis prójimos la cima de esta escala. ¿Cuál es el verdadero estatuto ontológico de mis prójimos? ¿Qué son mis *alteri ego* en sí mismos? ¿No desbordan acaso por su magnífica impositividad su propia presencia? El rostro del otro me puede en muchas circunstancias, me puede cuando me acusa o cuando me interpela, me puede cuando me quiere.⁴² Estas cuestiones sitúan el debate "idealismo fenomenológico-realismo transcendental zubiriano" a otra altura, en otra dimensión. ¿Es posible una auténtica responsabilidad moral mía frente al *alter ego* dentro de un marco teórico para el que toda alteridad es siempre alteridad *en mi mismidad*? ¿Cabe así reconocer al *otro* una dignidad igual a la mía? Si los objetos son siempre transcendencias en la inmanencia de mi ser transcendental, si no son con verdadera independencia ontológica de mí, ¿no me estaré yo deificando, absolutizando? ¿No estaré convirtiendo mi yo

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

en un *topos* absoluto? Pero entonces, ¿cómo explicar el propio sentido de la pasividad, de la impositividad de los contenidos, del fracaso absoluto de mi libertad para modificar a capricho el curso de mi experiencia y, desde luego, su propio contenido primigénio? ¿Concuerda acaso esto con ese poder que mis prójimos ejercen sobre mí? Deberemos, quizá, esperar de Husserl una vía de cuño leibniziano de justificación del carácter finito de la mónada -mónada que es sin ventanas-.

Un problema adicional es, naturalmente, cuándo y por qué se identifica un contenido como objeto independiente, como sustrato absoluto de determinaciones. Y aquí debemos suponer que el *interés genérico por la vida* juega un papel relevante. Husserl habla como si todo el dinamismo de la actividad pasiva del yo tuviera su origen exclusivamente en el afán por intuir todos los escorzos del objeto; en definitiva, en un interés teórico innato. Pero pensamos que son intereses varios los que entran aquí en juego. El bebé tiene también necesidades emocionales y afectivas, y en función de ellas va estructurando en objetos su campo perceptivo. Así, la madre se convierte para él seguramente en el primer sustrato absoluto de determinaciones, etc.⁴³

Pero volvamos al planteamiento transcendental fenomenológico y en particular al problema de los órdenes experienciales. La *simple aprehensión* nos da el objeto como un todo -de forma compacta, dirá después Zubiri-. Y la tesis de Husserl es, como hemos visto, que ya aquí está supuesta la conciencia interna del tiempo. Esto es, empero, problemático y requiere de análisis exhaustivos. Cabría plantear la siguiente pregunta: ¿no es acaso condición de la posibilidad de que tengamos conciencia de tiempo el que

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

aprehendamos cambio?. Si así fuera, la conciencia interna del tiempo sería un modo derivado de conciencia.

Imaginemos que estamos dotados de un cuerpo vivo como el que de hecho estamos dotados, pero supongamos que lo mantenemos plenamente estático y que el campo perceptivo también permanece plenamente estático. Ningún cambio en la intensidad o cualidad del sonido de fondo, ningún color varía, ni ninguna figura, no varía la presión de mis miembros sobre el suelo, sobre la silla, etc. ¿Cómo podríamos en tal situación tener noción de tiempo?, ¿cómo diferenciar los ahora entre sí? Tanto más cuanto que Husserl mismo entiende el tiempo como la *forma* vacía de toda la experiencia. Los ahora no se distinguen cualitativamente. ¿Cómo puede entonces el yo saber, al permanecer el contenido intuitivo siempre idéntico, que lo que es, dura, transcurre temporalmente? ¿Hay acaso una intuición pura de tiempo? ¿O quizá el propio carácter de mi estar vivo es inexorablemente en su autoconciencia cambio de formas? Me siento vivir y al sentirme vivir me siento *durar* en el ser como un éxtasis preñado de potencialidades. Al sentirme durar siento durar el correlato noemático.

La cuestión del tiempo es decisiva en el debate idealismo-realismo y Husserl se mantiene aquí en los estrictos límites de su opción idealista. El *tiempo objetivo*, como las cosas físicas objetivas y los otros yoes, es siempre 'sentido' constituido en y por mi yo a través de sus vivencias intencionales. Pero, ¿y el tiempo interno? ¿Es el tiempo interno acaso también el correlato intencional de la conciencia interna de tiempo? ¿O hay más bien conciencia interna de tiempo porque las vivencias son en sí mismas temporales? A ojos de Husserl este es nuevamente un postulado injustificable del realismo.

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la fenomenología

Realicemos, empero, ahora parejo ejercicio fenomenológico pero en sentido contrario. De repente un sonido irrumpe en mi campo perceptivo atrayendo mi atención. Yo, subjetividad que almacena en sí una enorme multiplicidad de sentidos sedimentados, los cuales en su conexión coherente constituyen *mi mundo*, interpreto ese sonido como el ruido del motor de un autobús. El sonido y su despliegue temporal son ciertamente peculiares. No es el sonido de un violín. Irrumpe con una tonalidad propia, con una determinada intensidad que aumenta progresivamente y después decrece -el autobús se aleja-. Pero, ¿por qué hablo de "el" sonido? En realidad sólo hay en cada ahora un sonido, el único real, pues todos los anteriores han dejado de ser, como ha dejado de ser todo lo ya sido. Sin embargo, creo identificar en este flujo heracliteano "el mismo sonido" con intensidad cambiante. Husserl cree que la posibilidad de hablar del sonido como una identidad objetual, como un sustrato de determinaciones, pende de la actividad del yo por la que éste, gracias al 'recuerdo próximo' (*retención*), "mantiene todavía asido" el contenido acabado de ser.⁴⁴ Sólo así puede el yo aprehender unidad cualitativa, identidad en la multiplicidad fluyente. En definitiva, vuelve a hacerse patente que para el maestro de Prossnitz la conciencia interna de tiempo, que es al fin y al cabo un modo de conciencia -i.e., un modo de iluminar el yo un sentido-, juega un papel primordial a la hora de entender cuál sea el estatuto ontológico de las objetividades experimentadas, incluso en su nivel más originario.

Todo lo anterior da pie a plantear nuevamente la pregunta por el estatuto ontológico de los objetos sensibles. Retomando el ejemplo anterior,, parece evidente que el hablar de un "ahora" es un modo inadecuado de hablar. El ahora así expresado es una 'idealización' del yo (una presunción ampliada

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

al infinito), un caso límite meramente presunto, pues de hecho, no hay ningún ahora estanco, el instante, todo instante es ya temporal, dura. Todo segmento de mi tiempo inmanente -por ínfimo que sea-, cada segmento de mi oír el ruido del autobús, es él mismo temporal, está temporalmente distendido. Hay por ello quizá que decir que el "retener como todavía asido" del sonido ya pasado es una expresión que llama a engaño y que supone la problemática tesis de que sólo hay verdadera presencia del contenido en cada ahora puntual instantáneo, mientras que todo otro contenido, devorado ya por Cronos, sólo podría estar aprehendido mediatamente gracias al recuerdo fresco.

No quiero en ningún caso decir que la retención no juegue ningún papel en la percepción, sino que siendo todo segmento de tiempo temporal, por ínfimo que sea, deberá incluir en sí un pasado y un futuro, y así toda aprehensión será aprehensión de un durar, de un despliegue temporal. Pero no es ésta la teoría de Husserl. Según Husserl la vida de la conciencia transcurre necesariamente en un *continuo* fluir temporal. Ahora bien, el yo sólo vive actualmente en el *ahora*, en el presente; y sólo en cada ahora hay verdadera presencia *en carne y hueso, en persona* (presencia originaria) de los *contenidos primigenios de sensación* (*Empfindungsinhalte*), sólo en el ahora tiene lugar la *impresión originaria* (*Urimpression*).⁴⁵ Ahora se me da el sonido armónico de la melodía, suena el violín. Cada ahora tiene su determinado contenido intuitivo que, junto a dicho ahora, se hunde de manera continua e inmediata en el pasado; pero yo, que sigo viviendo en un nuevo ahora, vivo el recuerdo fresco (*retención*) del sonido recién *sido*. Y así continuamente, en cada ahora se acumula una cierta multiplicidad de retenciones, es decir, de modificaciones intencionales que sobre la base de

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

la impresión originaria actual mientan los ahora recién sidos con sus correspondientes contenidos intuitivos de sensación. A partir de una cierta "distancia" del ahora actual el pasado intuitivo queda *sedimentado* en el yo (vulgarmente: el pasado queda almacenado en la memoria).

El ahora actual, cada ahora actual es el único *punto de verdadera actualidad* del ser del yo y de sus correspondientes sensaciones. Que yo he sido 'antes' en diversos ahora, y que en cada uno de ellos he tenido dados de forma originaria determinados contenidos de sensación, esto es ya una posición no-originaria mía que constituye el acervo de mis creencias en este ahora actual. De hecho la retención es ya un *modo modificado de conciencia*. Luego el único verdadero ser es el de ese *rayo yóico*, ese *punto fontanal* siempre actual en el presente, que como punta de lanza va abriendo camino en el futuro.⁴⁶

Así tiene el yo *conciencia del tiempo interno* y así temporaliza e individualiza los contenidos sensibles. Cada ahora concreto en que el yo vive queda situado ya para siempre en ese mismo "lugar" dentro de la sucesión continua de ahora que constituyen la unidad del flujo temporal de una conciencia. Mi biografía personal tiene un orden inalterable. Cada ahora del pasado y su correspondiente contenido sensible es irrepetible, *absolutamente individual* por su adscripción fija a un determinado eslabón de la cadena unitaria del tiempo interno.

Las consecuencias de esto son evidentes: no hay ningún contenido sensible *idéntico*. Podrán ser los contenidos "materialmente" iguales en algún respecto, mas nunca serán idénticos. Esto quiere decir que la 'mismidad' que unifica esta multiplicidad de los materiales sensibles proviene necesariamente de *actos asociativos primigenios* del yo, los cuales

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

presuponen, pues, la previa constitución del tiempo interno fenomenológico en la forma descrita.⁴⁷ Con todo ello resulta que la experiencia verdaderamente originaria y fontanal (*Urimpression*) es la que tiene lugar en cada ahora, y el ser que contiene los enigmas, su correlato objetivo: el material sensible decurrente. Y hay que decir que Husserl sigue manteniendo aquí su posicionamiento idealista. Esa *hyle* sensible que llena cada uno de mis ahora sigue siendo a sus ojos mero correlato noemático de la *realidad* de la vivencia, de la *noesis* (la cual es una ejecución del yo transcendental), única realidad -junto al yo- que puede ser apodícticamente proclamada.⁴⁸

Volviendo al curso anterior de nuestra reflexión debemos decir que la retención no sólo opera en la simple aprehensión -i.e. como recuerdo fresco-, sino que también opera en la explicación y es la responsable de la unidad sintética de las determinaciones como determinaciones de un mismo sustrato.⁴⁹

Veremos que Zubiri distingue entre la *temporeidad* y la temporalidad, una de cuyas modalidades es el 'tiempo de la vida humana' (que queda estructurado en el antes el ahora y el después). Esto quiere decir que hay una dimensión de la realidad que posibilita el que la conciencia conciba tiempo. En definitiva, se haría preciso distinguir entre una 'temporalidad' intrínseca a la conciencia misma -su temporeidad- y la temporalidad correlativa a la conciencia del tiempo interno, cuya estructura y carácter descriptivo Husserl ha tratado de captar. Ciertamente nada sería el tiempo para nosotros si carecieramos del modo de conciencia por el que se nos hace presente, pero quizá no sea necesario reducir absolutamente la temporalidad a la conciencia de temporalidad, en el sentido expuesto de que la conciencia

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

para poder retener y protener contenidos necesita ella misma de alguna manera *durar -estar siendo-*.⁵⁰ Debemos tener, no obstante, presente que la coherencia del planteamiento idealista exige como conclusión necesaria que el tiempo no es nada al margen de la conciencia que lo constituye (del mismo modo que no cabe hablar con sentido de la cosa en-sí al margen de la conciencia, ni del tiempo objetivo o los demás yoes del mundo, pues todo ser se constituiría en la conciencia y para la conciencia; lo mismo valdría para el puro sentido "tiempo").

No podemos entrar en el problema de la constitución de mis *alter ego*, en definitiva en el problema de la intersubjetividad, porque es cuestión que requiere estudio aparte -como ocurre, por lo demás, con la cuestión del tiempo-. Si tenemos, empero, presente la quinta meditación cartesiana de Husserl. Sabemos que la génesis intencional del mundo *objetivo* (no de *mi* mundo privado primordial, sino del mundo de todos: el mundo para cualquiera), sólo es posible previa génesis intencional del *alter ego* por *parificación analógica* en el ámbito de las asociaciones primordiales. Gracias a esta asociación originaria, por la que, al establecer analogía con mi propio cuerpo físico vivo, aprehendo los cuerpos de los otros como vivificados por un alma como la mía -como habitados por un yo como el mío-, gracias a esto, digo, la naturaleza se puebla de otros yoes para mí y adquiere después el sentido, no ya de una naturaleza meramente mía, sino de una naturaleza inter-subjetiva, una naturaleza que discurre en un *tiempo objetivo* y que es la misma para todos esos yoes. El mundo primordial mío se convierte en el mundo *objetivo*, en el mundo de cada cual.

La dilucidación de la génesis del mundo objetivo es sin duda uno de los problemas fenomenológicos más apasionantes, pero no podemos entrar aquí

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

en su estudio detallado. Ahora bien, ha salido a la palestra el concepto del tiempo objetivo y debemos tematizarlo algo más, pues sirve a Husserl como criterio de demarcación entre los *objetos de la fantasía* y los *objetos reales*.

Tiempo objetivo es un sentido constituido a partir del sentido de la temporalidad inmanente unido a otra serie de sentidos que se le adhieren como capas noemáticas suplementarias. En el decurso histórico (biográfico) de su vida el yo sedimenta en sí ciertas habitualidades. Los sentidos vividos en su experiencia sensible van constituyéndose en un todo por trabazón coherente entre sí. Constata así el yo que siempre que se sitúa en determinadas coordenadas espaciales -fijadas por determinados objetos-, topa experiencialmente con ciertos otros objetos. Estas expectativas nunca defraudadas en el nexo de apariencias sedimentan en él el sentido de *existencia* de dicho objeto. Aunque no la esté percibiendo en el momento presente sé que si me situara en ciertas coordenadas de Madrid toparía con la Plaza Mayor. La Plaza Mayor existe: bajo ciertas condiciones puedo vivirla en la evidencia sensible. Lo que quiero decir es que a partir del concepto de existencia atribuido a los objetos naturales, junto al sentido del *alter ego* que me da la experiencia endopática o intrafactiva, puedo absolutizar (objetivar) mi tiempo inmanente subjetivo, y así pensar que cada 'instante' de mi vida no sólo es instante de mi vida sino también de toda vida *existente*. Y puesto que previamente he convertido intencionalmente la naturaleza primordial mía en naturaleza 'objetiva' (mentando todo objeto natural como percible por múltiples yoes desde lugares espaciales distintos -pues también el espacio se ha hecho ya inter-subjetivo-), resultará que también la naturaleza objetiva compartirá biunívocamente los

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

mismos instantes de mi vida. Mi tiempo será entonces el mismo tiempo de todos los seres reales: el tiempo objetivo.

Pero entonces el tiempo objetivo será criterio de realidad, pues al igual que el todo de la multiplicidad fluyente de instantes de mi vida subjetiva constituye una sucesión ordenada de manera inalterable (nada ni nadie puede hacer que lo ya vivido en el pasado "se desprenda" del segmento temporal en que fue), del mismo modo el tiempo objetivo constituirá una sucesión inalterable de horas. Toda cosa real tiene así su lugar fijo e inalterable en el curso temporal objetivo. Sólo ha habido un Sócrates, un Jesús de Nazaret y un Julio César en la historia del mundo real. Por el contrario los objetos irreales o de la fantasía no tienen asignado un lugar fijo en la historia, aunque sí lo tiene la subjetividad que crea tal irrealdad.⁵¹

El mundo real es el suprasentido que integra en plena coherencia a los múltiples sentidos parciales. En plena coherencia quiere decir que las expectativas que necesariamente se encienden en el yo a partir de este mundo constituido no se ven defraudadas en la pasividad de la experiencia sensible que se va actualizando.

En cambio, en la irrealdad no necesito hacer coherente lo irreal con el mundo real. Puedo, eso sí, construir un submundo fantaseado que guarde intrínseca coherencia, y hasta puedo crear una irrealdad de hecho coherente con la realidad. Sin embargo seguirá careciendo de un lugar propio en la temporalidad objetiva, en el nexo de la causalidad real.

Todo esto vuelve a hacernos presente lo peculiar del planteamiento idealista transcendental fenomenológico. La *unidad de la experiencia* procede de la unidad de la conciencia del tiempo inmanente y, en última instancia,

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

de ese yo transcendental inaprensible que todo lo alumbra. No sólo el tiempo objetivo tiene su raíz última en el tiempo subjetivo inmanente, sino que los cuasi-individuos de la fantasía forman también parte de la unidad de la experiencia por tener su lugar propio en el tiempo inmanente.⁵²

e) Experiencia espontánea del yo. Objetividades categoriales.

En el desarrollo no-obstruido de la percepción llega un momento en que el mero afán receptivo por aprehender más lados del objeto se muta en auténtica *voluntad de conocimiento* del objeto. Justamente entonces la explicación pasa a ser una explicación espontánea del yo que "actúa sobre los objetos predados" constituyendo nuevas objetividades. La predicación es uno de estos modos de explicación espontánea.

El predicar es un obrar, un hacer; en cierto modo es un 'manufacturar' una objetividad nueva (objetividad categorial) a partir de los pre-objetos o naturalezas puras de la receptividad. En tanto que praxis el predicar tiene la misma estructura de toda praxis, conlleva: 1. un *querer* conocer el objeto, y 2. la determinación del yo a realizar prácticamente el objeto del querer, i.e., el conocimiento (que además se perfila como tarea infinita).

La doble dimensión interna y externa de los objetos se traduce en la explicación predicativa en la doble modalidad de juicios que la lógica de predicados contemporánea ha denominado 'predicados monádicos' (explican determinaciones internas del objeto) y 'predicados poliádicos' (o relacionales).

Ontológicamente este doble nivel experiencial (receptividad y espontaneidad productiva) se traduce en la existencia de dos regiones

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

fundamentales de objetos: los objetos puramente naturales de los que venimos hablando, y los objetos categoriales preconstituidos en la espontaneidad predicativa del entendimiento. Aunque el yo abandone en la receptividad su afán perceptivo, el objeto sigue ahí, ante nosotros, predado como un todo. En cambio, el objeto categorial (el número cuatro o el universal 'color', p. ej.) sólo está ahí presente mientras el yo está llevando a cabo el hacer intelectual que le sustenta.

Más arriba he dado razón transcendental del tiempo y el espacio *objetivos*. He mostrado que el tiempo objetivo sirve como criterio de demarcación entre los objetos reales y las *irrealidades* fantaseadas. Los objetos del entendimiento forman un nuevo tipo de irrealidades, pues carecen igualmente de situación propia en el tiempo objetivo. Veamos en qué sentido.

El tiempo inmanente es para Husserl la "forma de la experiencia", es decir, la forma en que se dan todas las objetividades en general. Todo lo que se fenomenaliza toma la forma del tiempo fenoménico, se incrusta, por así decirlo, en la estructura de la temporalidad inmanente. Por ello dice repetidamente Husserl que la conciencia interna del tiempo es el nivel más elemental de constitución.⁵² El tiempo fenomenológico es la razón última de la *unidad de la experiencia* para un yo. Por respecto a él se sitúa toda objetividad, ya sea puramente natural, fantástica o categorial. Mientras que los objetos reales son temporales en el doble sentido de tener su lugar propio tanto en el tiempo interno (tienen su tiempo de aparecer al yo) como en el tiempo objetivo, los objetos categoriales sólo tienen un tiempo fenomenológico, sólo son temporales en la medida que un yo los constituye en algún segmento de su tiempo interno, ellos mismos, empero son supratemporales. Por el contrario, los objetos fantaseados, sin gozar de un

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

lugar fijo en el tiempo objetivo, no sólo tienen su tiempo de aparecer sino que también gozan de un tiempo objetivo propio *fingido*. Don Quijote de la Mancha no sólo forma parte del tiempo apariencial de todo aquél que de algún modo le experiencia, sino que él mismo es temporal en sentido objetivo.⁵⁴ Y es que los objetos fantaseados son modificaciones dóxicas de las percepciones, se les finge existencia *como si* fueran reales. Por esto la distinción existencia/inexistencia no coincide con la distinción realidad/fantasia.⁵⁵ Todo lo real tiene o puede tener su paralelo en el 'como si' de la fantasía, pero lo fantaseado no está en el tiempo objetivo por derecho propio; si cesa la actividad fantasiosa del yo se desvanece la irrealidad fantaseada, mientras que ya hemos visto que en la pura pasividad del yo los objetos reales están siempre ahí, aunque sea como vaguedades de fondo que reclaman nuestra atención.

Con este tema retoma Husserl, ahora en la madurez, el viejo problema de juventud de las entidades ideales. En su momento ya comenté que a mi juicio la solución que en los Prolegómenos se da al problema de los objetos ideales no era del todo satisfactoria.⁵⁶ Y es que le faltaba la fundamentación transcendental del idealismo fenomenológico. Fuera de este contexto era realmente muy difícil dar buena cuenta del sentido del ser de los objetos supratemporales. Ahora el problema, creo yo, se ilumina con luz nueva.

Ciertamente el hacer constituyente del sujeto es de enorme complejidad. De hecho, ya señalé que en la pura receptividad no sólo se constituyen meros objetos naturales (el sustrato más elemental de objetos reales) sino que también se constituyen objetos de gran complejidad como puedan serlo los animales o las demás personas. Estos nuevos tipos de

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

objetos se integran en el mundo real porque de hecho se apoyan estructuralmente sobre cuerpos físicos (ya integrados en el tiempo objetivo) con los que forman un todo. Por esta integración están en el tiempo y en el espacio objetivos. Sin embargo, en las objetividades categoriales no entran los objetos de nivel inferior sobre los que de alguna manera se ha apoyado el entendimiento para constituirlos. De igual modo tampoco quedan afectadas por su inserción en el tiempo objetivo. Las irrealidades categoriales no están atadas en modo alguno a la temporalidad objetiva, salvo, si se quiere, en la medida que son *descubiertas* en un momento de la historia por un yo real, que sí tiene una inexorable situación en ella. Sin embargo, una vez descubiertas, vemos que por su propio sentido no hacen referencia ninguna a tiempo, son identidades imperecederas e inmóviles: supratemporales. Es por ello que una vez descubiertas manifiestan su sentido de *validez* eterna, evidenciada bajo la mera condición de que haya sujetos capaces de constituirlos, es decir, de presentificarlos.

Por lo demás, las irrealidades categoriales, por su propio sentido, pueden ser constituidas e intuitas simultáneamente por una multiplicidad infinita de sujetos, dándose, como sabemos, no por escorzos sino apodícticamente en la transparencia de todo su ser. Esto permite que con la predicación "se cree un tesoro de conocimiento duradero",⁶⁷ el tesoro de todo este mundo de idealidades ya descubiertas que podemos legar a las generaciones futuras.

No es lo mismo ser 'objeto del entendimiento' que 'género universal'. Los géneros o esencias se individualizan en cosas reales, tienen una extensión de individuos; sin embargo, las objetividades categoriales carecen de extensión, cada una de ellas es un objeto particular en sí misma y nada más,

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

sólo que objeto supratemporal e intuible por múltiples sujetos a la vez. Una proposición -sea de existencia, de realidad, de fantasía o de idealidad- no se individua en los correspondientes actos significativos, simplemente es mentada o constituida en ellos.⁵⁶ A los objetos categoriales se llega por identificación y no por abstracción ideatoria a partir de la coincidencia comparativa de individualidades iguales. Sin embargo, también los géneros son objetividades del entendimiento en el sentido de que sólo se hacen intuitivos gracias a un hacer espontáneo del yo.

Varias veces he afirmado que el mundo de la vida no consta únicamente de objetos meramente naturales, sino que constituye un entramado mucho más rico de objetos, y no ya sólo de animales u hombres (seres psíquicos en general), sino de *objetos culturales* en un sentido muy amplio que incluye tanto los objetos naturales aprehendidos bajo un determinado sentido cultural, como objetos artificiales e incluso instituciones, mundos ideales y submundos fantaseados.

Los cuerpos físicos no sólo se revisten de vida para mí, sino que, además de sus sentidos intrínsecos (lo que hemos llamado determinaciones internas suyas), toman para mí una significación adherida y pasan a ser obra de arte, utensilio, ciudad, libro, ayuntamiento, etc. Estas determinaciones extrínsecas del objeto, que provienen de mi conducta valoradora y volitiva exige a menudo transformaciones reales en los objetos (así el arte, p. ej., suele apoyarse sobre un objeto manufacturado y no sobre un objeto puramente natural). No es, pues, sólo que los objetos naturales soporten sobre sí sentidos extrínsecos, sino que el yo, la comunidad de yoes, transforma la naturaleza primordial de acuerdo a sus valores y fines.⁵⁷ Estudiemos ahora, sin más, en Zubiri esta inmensa problemática.

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

NOTAS AL CAPÍTULO 5:

Notas al apartado 1:

- 1) Ideen I, Sec. I, cap. I, §2, p. 12.
- 2) Ideen I, Sec. I, cap. I, §4, p. 17.
- 3) Ideen I, Sec. I, cap. I, §9, p. 24.
- 4) Ideen I, Sec. I, cap. I, §10, pp. 24, 26 y 27; en la p. 27 leemos: "Wir definieren nun als *logische Kategorien* oder *Kategorien der logischen Region Gegenstand-überhaupt* die in diesen Axiomen auftretenden *rein logischen Grundbegriffe* [...], welche die unbedingt notwendigen und konstitutiven Bestimmungen eines Gegenstandes als solchen, eines irgend Etwas [...] ausdrücken [...], das rein logische [...] in unserem Sinne [...] den Begriff des 'Analytischen' gegenüber dem 'Synthetischen' bestimmt." (las cursivas son mías).
- 5) Ideen I, Sec. I, cap. I, §11, p. 29. *Cfr. supra* cap. 4, pp. 156, 157.
- 6) Ideen I, Sec. I, cap. I, §13, pp. 32, 33.
- 7) Ideen I, Sec. I, cap. I, §13, p. 31.
- 8) Ideen I, Sec. I, cap. I, §14, p. 34.
- 9) En el sentido de una objetividad de grado superior conformada o constituida por actos sintéticos, tal y como se explicó en la sexta LV. *Cfr. supra* cap. 4, pp. 155 y ss.
- 10) Ideen I, Sec. I, cap. I, §15, p. 35.
- 11) *Cf. infra* p. .
- 12) Jean Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, en: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 4, 1921, pp. 495 a 543.
- 13) J. Hering, *op. cit.*, p. 496. El concepto husserliano de *Essenz* ya recogía esta particularidad, *Cf. supra* p. 152.
- 14) J. Hering, *op. cit.*, p. 496. En Zubiri la esfera de lo esencial se reducirá a la esfera de las cosas reales, *Cf. infra* p. .
- 15) J. Hering, *op. cit.*, p. 498.
- 16) J. Hering, *op. cit.*, p. 502: "Das Wesen von S läßt sich nur erschauen an und im Objekt, welches Träger dieses Wesens ist. Es besteht sozusagen nur in ihm, freilich nicht aus ihm."
- 17) J. Hering, *op. cit.*, p. 499: "Ein solches Gebilde könnte sich an verschiedenen einzelnen Wesen (Wesen von a, von a', usw.) vereinzeln, wäre selbst aber Idee von diesem Wesen, nicht selber ein Wesen von a oder von a'."
- 18) No obstante, si las ideas son *abstracta*, i.e., objetos no-independientes, no podrían tener esencia, pues sólo los *concreta* la tienen. En caso de que se acepte la existencia de objetos ideales -lo cual es ser de alguna manera platonista-, y Hering lo acepta, habría que pensar en profundidad algunas cosas. Puesto que los objetos ideales, al ser *concreta*, también poseerán esencia, y puesto que de toda esencia hay una idea, ¿no tendremos que hablar nuevamente de la idea de la esencia de la idea, y así *ad infinitum*.
- 19) J. Hering, *op. cit.*, p. 500.
- 20) J. Hering, *op. cit.*, pp. 502, 503.
- 21) J. Hering, *op. cit.*, p. 505: "Gerade darum ist ja das Wesen realer, veränderlicher Dinge besonders instruktiv, weil ihr bloßes Dasein die Möglichkeit, Wesen mit einer zeitlosen, unveränderlichen, platonisch oder wie inner zu denkenden 'Idee' gleich zu setzen, ein für allemal ausschließen dürfte. Zur Vermeidung jeglicher Mißverständnisse betonen wir allerdings noch einmal, daß natürlich von so etwas wie einer Idee des Wesens, die von Wesen selbst streng zu scheiden wäre, ganz andere Sätze gelten wie von Wesen selbst. Die Idee des Wesens wäre unzerstörbar und käme auch dem nicht mehr existierenden Gegenstände zu. Jeder etwas andere wäre wohl das Wesen von der Idee des Gegenstandes; auch dieses wäre unveränderlich wie die Idee."

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

22) J. Hering, *op. cit.*, p. 510. Esto se concilia con la prioridad dada a la esencia concreta sobre su conceptualización distinguiendo el plano cognoscitivo del plano ontológico (el *ordo cognoscendi* del *ordo essendi*).

23) J. Hering, *op. cit.*, p. 510.

24) J. Hering, *op. cit.*, pp. 514, 515. Zubiri da plena coherencia a estas distinciones dentro de su sistema y su peculiar concepción de la idealidad. *Vid. infra* distinción entre 'objetualidad' y 'mera objetividad'.

25) J. Hering, *op. cit.*, p. 522. *Cfr. supra*, cap. 3, apend. 4, pp. 104 y ss.

26) J. Hering, *op. cit.*, p. 526.

27) J. Hering, *op. cit.*, pp. 533, 534.

28) *Cf. supra* pp. 152, 153.

29) *Vid* nota 49 a este mismo cap.; *Cf. infra* p. (220).

30) Este artículo se encuentra publicado en polaco en el libro que lleva por título: *Los Fundamentos de la Teoría del Conocimiento*. Que yo sepa no existe traducción publicada a ningún idioma habitual. Existe, sin embargo, un borrador en francés debido al Prof. Ed. Schwiderski (Univ. de Friburgo, Suiza), quien tuvo la gentileza de facilitarme una copia. No doy, pues, citas.

31) Una exposición clara a este respecto la encontramos, curiosamente, en un neokantiano de la época, instruido en la fenomenología de Husserl. Wilhelm Reyer, *Einführung in die Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, 1926, caps. VIII y IX. Las cosas reales (aprehendidas en la percepción) son *constructos* (*Gebilde*) de notas dotados de formas de unidad. Estos constructos pueden ser *cosas*, *seres vivos* o *artefactos*. La esencia de cada constructo es su *forma* o *configuración* (*Gestalt*), es el '*qué*' de la cosa que domina sus partes, fundando o constituyendo cualidades distintas de las de las partes por separado (p. 264). Hay que diferenciar la esencia o *Gestalt*, que es individual, de su *idea* o *sentido*, que es una 'pura pensabilidad', absolutamente independiente de todo hecho.

32) *Cfr.* Fred Kersten, *On Understanding Idea and Essence in Husserl and Ingarden*, en: *Analecta Husserliana*, vol. II, pp. 55 a 63, 1972, p. 60. I. Levinas, *L'ontologie est-elle fondamentale?*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/1 (1967).

33) Para un planteamiento crítico de esta posición ontologista, *Vid.*: Edward Schwiderski, *Ingarden's Puzzling Ontology-Metaphysics Distinction*, en: *Reports on Philosophy*, II, 1987, pp. 67 a 85. Y del mismo autor, *Some salient Features of Ingarden's Ontology*, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 6, n.º 2, may 1975.

34) Considérese especialmente: Josef Seifert, *Essence and Existence. A new Foundation of classical Metaphysics on the Basis of 'phenomenological Realism', and a critical Investigation of 'existentialism Tomism'*, en: *Aletheia. An International Journal of Philosophy*, vol. I, 1, 1977, pp. 17 a 157.

35) Ténganse a este respecto en cuenta las Lecciones 28 a 32 del segundo tomo de Filosofía Primera; Ed. Husserl, *Erste philosophie*, zweiter Teil; *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana, Bd. VIII, den Haag, 1959. Allí se postula que el comienzo del filosofar reside en el *puro acto de querer la verdad* radical; en tanto que ésta es el valor supremo en la esfera teórica. El comienzo será, así, una autoposición del Yo transcendental (¿no implicará esto la absolutización del Yo?). En Zubiri, la *voluntad de verdad* está ya también motivada desde el origen, pues la *verdad real* es noticia de la ultimidad y así motivo transcendental de la voluntad en todos los órdenes. Pero esto desborda los límites de nuestra investigación.

36) *Ideen I*, Secc. 2, cap. I, §27, p. 84.

37) *Ideen I*, Secc. 2, cap. I, §28, p. 89: "[...] aber offerbar ist dieses Für-mich-da-sein, wie das Daseiende selbst, von anderer Art. Die arithmetische Welt ist für mich nur da, wenn und solange ich arithmetisch eingestellt bin. Die natürliche Welt aber, die Welt im gewöhnlichen Wortsinn, ist immerfort für mich da, solange ich natürlich dahinglebe.

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

Solange das der Fall ist, bin ich 'natürlich eingestellt', ja beides besagt geradezu dasselbe."

38) Ideen I, Secc 2, cap. 1, §30, p. 61. A pesar de tener un sentido radicalmente distinto, no me resisto a citar el siguiente texto de San Agustín [*Soliloquios*, cap. XXXII], pues, a pesar de las motivaciones, pretensiones, etc. distintas de toda índole, coincide con el planteamiento husserliano en reconocer la posibilidad de actitudes fundamentales distintas, así como en la necesidad de superar los presupuestos de la actitud natural predominante, para poder acceder así a lo que pudiéramos denominar la 'actitud teológica': "Rodeado he las calles y plazas de la ciudad de este mundo buscándoos; y no os hallé, porque buscaba fuera lo que estaba dentro [...]. Los ojos dicen, si no tuvo color no entró por nosotros; los oídos dicen, si no tuvo sonido no pasó por nosotros; el olfato dice, si no tuvo olor por mí no pudo entrar; el gusto dice, si no tuvo sabor, no entró por esta puerta; el tacto dice, si no tiene corpulencia y figura corporal, no tienes que me preguntar, Y vos, Dios mío, ninguna de estas cosas teneis [...]"

39) *Cfr. supra* apéndice 2, pp. 62 ss.

40) Ideen I, Secc. 2, cap. 1, §31, p. 64.

41) Ideen I, Secc. 2, cap. 1, §63, p. 136: "Dazu kommt [...], daß die Phänomenologie ihrem Wesen nach den Anspruch erheben muß, 'erste' Philosophie zu sein und aller zu leistenden Vernunftkritik die Mittel zu bieten; daß sie daher die vollkommenste Voraussetzungslosigkeit und in Beziehung auf sich selbst absolute reflektive Einsicht fordert."

42) Ideen I, Secc. 2, cap. 2, §33, p. 66.

43) Ideen I, Secc. 2, cap. 2, §34, p. 68.

44) *Cfr. supra* cap. 3, pp. 87-94; y cap. 4, pp. 159, 160.

45) Ideen I, Secc. 2, cap. 2, §38, p. 79. En sentido similar, Ideen I, Secc. 2, cap. 2, §42, p. 87: "[...] in schlechthin unbedingter Allgemeinheit, bzw. Notwendigkeit kann ein Ding in keiner möglichen Wahrnehmung, in keinem möglichen Bewußtsein überhaupt, als reell immanentes gegeben sein. Ein grundwesentlicher Unterschied tritt also hervor zwischen Sein als Erlebnis und Sein als Ding. Prinzipiell gehört es zum regionalen Wesen Erlebnis (speziell zur regionalen Besonderung *Cogitatio*), daß es in immanenter Wahrnehmung wahrnehmbar ist, zum Wesen eines Raumdinglichen aber, daß es das nicht ist."

46) Ideen I, Secc. 2, cap. 3, §52, pp. 113, 114. Husserl describe aquí el pensar de la ciencia física, y recalca la distinción que este pensar hace entre la "cosa de la simple *imaginatio*" y la "cosa de la *intellectio* física".

47) Esto ni siquiera valdría ya tampoco para la física cuántica, la cual postula que en el nivel subatómico hay que hablar de una entidad que se comporta simultáneamente como cuerpo (partícula) y como onda.

48) Ideen I, Secc. 2, cap. 2, §42, pp. 88, 89 y 91, 92. En esto es Husserl mucho más radical que algunos de los predecesores que más le influyeron; p. ej. Leibniz. Pensemos que para el filósofo de Leipzig, aunque las aprehensiones que los humanos tenemos de las propiedades de una mónada (por lo demás, infinitas) son siempre limitadas, esto no vale para Dios, cuya potencia infinita garantiza su saber absoluto. En el caso de Husserl creo que lo coherente con su teoría es que Dios no viviría percepciones sensibles, para Dios no habría objetos espaciales. En realidad la intelección divina y sus objetos sería de un orden radicalmente diferente.

49) Robert Tragesser, *Husserl and Realism in Logic and Mathematics*, Cambridge University Press, 1984; *Cfr. supra* p. 127, nota 26.

50) Ideen I, §49, p. 103 y Ideen I, 2. Halbband; ergänzende Texte, Beilage 77, p. 632 (texto de 1927) y Beilage 78, p. 635 (texto de 1928).

51) Ideen I, Secc. 2, cap. 3, p. 106: "Anderseits ist die ganze räumlichzeitliche Welt, der sich Mensch und menschliches Ich als untergeordnete Einzelrealitäten zurechnen, ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, also ein solches, das das Bewußtsein in seinem

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Erfahrungen setzt, das prinzipiell nur als identisches von motivierten Erscheinungsmannigfaltigkeiten anschaulich und bestimmbar -darüber hinaus aber ein Nichts ist."

52) Ya hemos comentado que la evolución de Husserl hacia el idealismo trascendental le valió la crítica y el progresivo distanciamiento de una serie de brillantes discípulos (entre ellos los del denominado círculo de Göttingen). Este fue también el caso, como ya sabemos, de Roman Ingarden. Esta cuestión preocupó sobremanera a este pensador, quien, consecuentemente dedicó al problema su obra fundamental: *Der Streit über die Existenz der Welt*. Por otra parte también publicó el pensador polaco un ensayo más reducido, centrado en Husserl, donde trató de exponer con claridad el carácter, fundamentos, así como su propia crítica, del idealismo husserliano: *On the Motives which led Husserl to transcendental Idealism* (en: *Phaenomenologica*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1975). El ensayo fue escrito en 1962.

La crítica de Ingarden tiene varias vertientes: 1.- se critica el peculiar análisis que Husserl hace de la percepción externa; 2.- más genéricamente se critica la teoría de la constitución y, correlativamente, 3.- se critica el exagerado uso de la reducción fenomenológica. En lo que a este último punto se refiere, Ingarden pensó que el error de Husserl consistió en no limitar su uso a la investigación puramente gnoseológica (Cfr. *MwIHTI*, op. cit., pp. 27; y 41 a 43), mientras que dicho método, a cuyas implicaciones es imposible sustraerse si se aplica a todos los ámbitos del saber, no es para nada necesario en las investigaciones de las diversas ontologías, ya sean formales o materiales, ni lo es tampoco en las investigaciones metafísicas concernientes a la realidad. El poner la tesis de existencia entre paréntesis debería haber sido, según Ingarden, un mero recurso instrumental con fines a ganar la región del ser de la conciencia pura -incluidos sus correlatos noemáticos, naturalmente-. Mas, como decimos, sería un error carente de sentido su extensión a todos los ámbitos del saber. Ello se hace palpable en el hecho de que es absolutamente innecesaria para el desarrollo de muchas disciplinas, como la propia historia de la ciencia lo demuestra. Dice Ingarden (op. cit., pp. 42, 43): "For us the only important thing is that the idealist solution cannot appear as a simple entailment of the use of the phenomenological reduction when it is limited to epistemological research and, what is more, at its very beginning, when the task is to gain the region of the cognitive acts of pure consciousness [...]. the reduction is not to lead, as it does in Husserl's *Ideas I*, to propositions about real objects, neither in the spirit of the 'realist' nor of the 'idealist' solution."

En cuanto a las dos primeras críticas señaladas, apuntan a dos de las razones fundamentales del idealismo husserliano. Respecto de la primera piensa Ingarden que el hecho de que todo objeto en general, y en concreto el supuestamente real, sea trascendente a la vivencia experiencial, así como el hecho de que todo objeto material sólo pueda darse en escorzos, no implican la absoluta dependencia de dichos objetos respecto de la conciencia, sino justamente todo lo contrario. Ambas cosas son contrariamente signo de su ser autónomo. Si el objeto real fuese un rendimiento de la conciencia, no se entendería el porqué de la inadecuación de toda experiencia empírica, ni la indeterminación del curso de apariencias (Cfr. *MwIHTI*, op. cit., §3b, pp. 54, 55). Por lo demás, Ingarden insiste en la enorme dificultad que todo idealismo tiene para explicar el carácter *impositivo* de lo existente -de lo percibido-. Habremos de atender a los interesantes análisis de Zubiri a este respecto. En cuanto a la razón ontológica que Husserl nos da en favor del idealismo (imposibilidad de que una vivencia y una cosa material formen un todo real), Ingarden cree que esta tesis no está plenamente justificada, y que exigiría para estarlo análisis más profundos de la relación entre la conciencia y el cuerpo (*Leib*) (Cfr. *MwIHTI*, op. cit., pp. 67 a 70). Naturalmente la opción idealista de Husserl creó desde su origen, como ya ha sido apuntado, una fuerte polémica

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

entre los fenomenólogos, y después entre los intérpretes, sobre su verdadero sentido. Sirvan como muestra los siguientes ejemplos:

I) Intérpretes que consideran el método fenomenológico como metafísicamente neutro, neutralidad por la que habría optado el propio Husserl:

- 1, H. Reiner, *Sinn und Recht der phänomenologische Methode*.
- 2, D. Sinha, *Is Phenomenology ontologically comitted?*
- 3, P. Merlau, *Idealismo, Realismo, Fenomenología*.
- 4, H. Hall, *Was Husserl a Realist or an Idealist?*

II) A pesar de la neutralidad del método, Husserl habría optado por el idealismo:

- 1, H. Spiegelberg, *The Reality-phenomenon and Reality*.
- 2, T. Celms, *El Idealismo fenomenológico de Husserl*.
- 3, H. U. Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*.
- 4, El propio Zubiri e Ingarden, como hemos visto.

III) El método determina un 'idealismo funcional':

- Van Peursen, *El Idealismo fenomenológico como un idealismo funcional*.

(Debo la mayor parte de este esquema a Agustín Serrano, *op. cit.*).

53) Este problema lo he tratado en: *Alteridad, idealismo y realismo en Husserl y Zubiri*, Comunicación a la 3ª Semana de Fenomenología organizada por la SEFE, 1992 (Actas).

54) Ideen I, pp. 102, 103, 111 y 120; Ideen I, 2, p. 632.

55) Ideen I, pp. 112 a 116.

56) La posibilidad de esta desconexión habría que pensarla con mayor profundidad. ¿Qué relación mantiene el *a priori* ontológico con la funcionalidad constitutiva de la conciencia trascendental? ¿Hasta qué punto cabe prescindir de todo *a priori* ontológico en la descripción fenomenológica originaria? *Cfr.* E. Levinas, *L' Ontologie est-elle fondamentale?*, *Rev de Metaphysique et de Morale*, 56/1, 1951. Ténganse en cuenta nuestras observaciones sobre Ingarden.

57) Más adelante veremos la equivalencia entre estos términos y los empleados en las *Investigaciones Lógicas*.

58) Guido Küng, - *Husserl on Pictures and intentional Objects*, *Review of Metaphysics* 26, 1973, pp. 670-680.

- *The World as Noema and as Referent*, *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 3, nº 1, January 1972.

- *Der intentionale und der reale Gegenstand*, *Akten des 9. internationalen Wittgenstein Symposiums* 19, bis 26, August 1984, Kirchberg/Wechsel (österreich).

59) Ed. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, Sommersemester, 1908, cap. 2, §8: Der phänologische (phansische) und der phänomenologische (ontische) Bedeutungsbeff.

60) Véase también al respecto: David Woodruff Smith & Ronald McIntyre, *Husserl and Intentionality*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1982, pp. 5, 11 y 42.

61) *Cfr. supra* cap. 1, pp. 8 y ss.

62) *Cfr. supra* cap. 3, pp. 48, 58-60 y 125 nota 14.

63) *Cf. supra* pp. 191, 192.

64) Ed. Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Ideen III, pp. 138 a 162.

65) Ideen III, p. 150.

66) Ideen III, p. 152.

67) Ideen III, p. 153.

68) Ideen III, cap. 3, §16: Noema und Wesen, pp. 85 a 89.

69) Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness*, 1940
Studies in Phenomenology and Psychology, 1966
On the Intentionality of Consciousness, 1940

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

Dorion Cairns, *An Approach to Phenomenology*, 1940

Dagfin Føllesdal, *Husserl's Notion of Noema*, 1969

Hubert Dreyfus, *Husserl's Phenomenology of Perception*,

Frederick Kersten, *Husserl's Doctrine of Noesis-Noema*, 1973.

70) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §88, p. 202.

71) Véase al respecto la posición de Robert Solomon, *Husserl's Concept of Noema*.

72) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §89, p. 205; "In der reduzierten Wahrnehmung (im phenomenologisch reinen Erlebnis) finden wir, als zu ihrem Wesen unaufhebbar gehörig, das wahrgenommene als solches, auszudrücken als 'materielles Ding', 'Pflanze', 'Baum', usw. Die *Aufführungszeichen* sind offenbar bedeutsam, sie drücken jene Vorzeichenänderung, die entsprechende radikale Bedeutungsmodifikation der Worte aus. Der Baum schlechthin, das Ding in der Natur, ist nicht weniger als dieses Baumwahrgenommene als solches, das als Wahrnehmungsinne zur Wahrnehmung und unabtrennbar gehört. Der Baum schlechthin kann abbrennen, sich in seinen chemischen Elemente auflösen, usw. Der Sinn aber -Sinn dieser Wahrnehmung, ein notwendig zu ihrem Wesen gehöriges- kann nicht abbrennen, er hat keine chemischen Elemente, keine Kräfte, keine realen Eigenschaften."

73) No obstante, nos parece que esta contraposición entre estas dos vías interpretativas, tal y como nos la presenta Solomon, es un tanto ficticia, pues Gurwitsch deja bien claro, con Husserl, que no cabe confundir el noema con el objeto y que el primero es, en cualquier caso una idealidad; *Cfr. The Field of Consciousness, op. cit.*, Part III, §5, p. 175.; "However, the *perceptual noema* isn't identical with the *perceived thing*. The presentation of the thing through a given perception." Y en las páginas siguientes a la citada insiste Gurwitsch en el carácter ideal del noema.

74) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §89, p. 205.

75) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §89, p. 205, 206.

76) Sobre este tema puede consultarse; Bernhard Rang, *Husserl's Phänomenologie der materiellen Natur*, Philosophische Abhandlungen, Bd. 56, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990.

77) D. W. Smith & R. McIntyre, *Husserl and Intentionality, op. cit.*, cap. 1, §22; y cap. 3, §1.1, p. 90; "Rather imaginations, hallucinations, and other 'non-veridical' experiences show that an act can be intentional even if there fail to exist any object to which the act relates (IL, V, §11, pp. 558, 559)."

78) Respecto al papel 'mediador' del noema; Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §90, pp. 207, 208. *Cfr.* también Smith y McIntyre. *op. cit.* cap. 2, §§1.2 y 1.3; cap. 3, Introducción, pp. 87, 88 y 81.

79) Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness, op. cit.*, Part III, §6a, pp. 175 a 178.

80) Ideen I, Secc. 4, cap. 1, p. 302, 303; "So liegt also in jedem Noema solch ein pures Gegenstandsetwas als Einheitspunkt, und zugleich sehen wir, wie in noematischer Hinsicht zweierlei Gegenstandsbegriffe zu unterscheiden sind; dieser pure Einheitspunkt, dieser noematische 'Gegenstand schlechthin' und der 'Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten' hinzugerechnet die jeweiligen (offen bleibenden und in diesem Modus mitvermeinten Unbestimmtheiten)."

También Aron Gurwitsch, *op. cit.*, Part IV, cap. 1, §6a, p. 223; "If the object proves to be the correlate of a multiplicity of acts, this purports that the object is but the systematically organised concatenation of noemata corresponding to, and yielded by, those very acts forming the 'equivalent of consciousness' with regard to the object in question. In particular the material thing proves the systematically organised totality of its perceptual appearances or noemata. The relation between a single perceptual appearance of a thing and the thing itself as real existent may then be defined as that between one member of a noematic system and the system as a whole."

81) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §94, pp. 217, 218.

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

- 82) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §90, p. 206.
83) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §90, p. 206; "Freilich erschöpft, was in unserer Beispielanalyse als 'Sinn' sich abgehoben hat, nicht das volle Noema; dementsprechend besteht die noetische Seite des intentionalen Erlebnisses nicht bloß aus dem Moment der eigentlichen 'Sinngabung', dem speziell der 'Sinn' als Korrelat zugehört. Es wird sich bald zeigen, daß darin das spezifische Sinnesmoment nur eine Art notwendiger *Kernschicht* bildet, in der weitere Momente wesentlich fundiert sind, die wir nur darum ebenfalls, aber in extendiertem Sinn, als Sinnesmomente bezeichnen dürfen."
84) Ideen I, Secc. 3, cap. 4, §98, pp. 231, 232.
85) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §91, p. 210.
86) Ideen I, Secc. 4, cap. 1, §129, p. 298, y §133, p. 305.
87) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §92.
88) Cf. *supra*, p. 200.
89) Ideen I, Secc. 3, cap. 3, §94, p. 219.
90) Ideen I, Secc. 4, cap. 3, §146.
91) Ideen I, Secc. 4, cap. 2, §145, p. 333.
92) Ideen I, Secc. 4, cap. 2, §136, p. 316.
93) Ideen I, Secc. 4, cap. 2, §136, p. 317.
94) Ideen I, Secc. 4, cap. 2, §145, p. 334; "Geht man an das Studium der hierhergehörigen Phenomene selbst heran und im Rahmen phänomenologischer Reduktion, so erkennt man in vollster Klarheit, daß es sich hier um einen eigentümlichen Setzungsmodus handelt (also nichts weniger denn um einen dem Akte irgendwie angehängten Inhalt, um ein Beigefügtes welcher Art immer), der zu eidetisch bestimmten Wesenskonstitutionen des Noema gehört (z.B. der Modus ursprüngliche Einsichtigkeit zur noematischen Beschaffenheit 'originär' gebende Wesenserschauung)."
95) Ideen I, Secc. 4, cap. 2, §145, p. 336; "'Gegenstand' ist für uns überall ein Titel für Wesenszusammenhänge des Bewußtseins; er tritt zunächst auf als noematisches X, als Sinnsubjekt verschiedenen Wesenstypen von Sinnen und Sätzen. Er tritt ferner auf als Titel 'wirklicher Gegenstand' und ist dann Titel für gewisse eidetisch betrachtete Vernunftzusammenhänge, in denen das in ihnen sinngemäß einheitliche X seine vernunftmäßige Setzung erhält."
96) Ideen I, Secc. 4, cap. 2, §144, p. 332. Zubiri pondrá de manifiesto que ni siquiera el ámbito de lo *a priori* es un ámbito cerrado de conocimientos absolutos. La realidad puede dar de sí nuevas formas y modos de realidad y con ellas nuevas formas aprióricas.
97) LU VI, §26, p. 623.
98) LU V, Bd. XIX I, p. 398.
99) Ideen I, Secc. 3, cap. 4, §97, p. 226.

Notas al apartado 2:

- 1) Al menos éste es el caso del filósofo principiante; mas nosotros no podemos excluir por principio la posibilidad de que un embrión humano piense y reflexione, de que un recién nacido piense.
2) Ideen I, §35, p. 71.
3) Vid. *supra* cap. 3, apart. 5 y Miguel García-Baró, *La filosofía primera de Ed. Husserl en torno a 1900*, art. cit., especialmente §§ 3, 4 y 5.
4) Ideen I, §35, pp. 71 a 73.
5) Ideen I, §37, p. 77.
6) LU, VI, §11, pp. 575, 576. Cfr. *supra* p. 142.
7) Ideen I, §37, p. 77.

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

8) FfL., §71, p. 161: "In Wahrheit sind Wissenschaften, die Paradoxien haben, die mit Grundbegriffen operieren, die nicht aus der Arbeit der Ursprungsklärung und Kritik geschaffen sind überhaupt keine Wissenschaften, sondern bei aller ingeniösen Leistung bloß theoretische Techniken.",

9) FfL., §60, p. 145, y §61, p. 147.

10) FfL., §62, p. 148.

11) LfT., §94, p. 206. Puesto que la disputa idealismo-realismo es central para nosotros no me resisto a citar en su completud este texto de Husserl que muestra a las claras el idealismo que el filósofo profesa: "Aber die Erfahrung ist kein Loch in einem Bewußtseinsraume, in das eine vor aller Erfahrung seiende Welt hineinscheint, oder nicht ein bloßes Hineinnehen von einem Bewußtseinsfremde ins Bewußtsein. Denn wie sollte ich das vernünftigerweise aussagen können, ohne es selbst zu sehen und dabei wie das Bewußtsein so das Bewußtseinsfremde zu sehen -also es zu erfahren? Und wie sollte ich es als Erdenklichkeit mindest vorstellen können? Wäre das nicht ein anschauliches Sich-hineindenken in ein solches widersinniges Erfahren von Erfahrungsfremden? Erfahrung ist die Leistung, in der für mich, den Erfahrenden erfahrenes Sein "da ist", und als was es da ist, mit dem ganzen Gehalt und dem Seinsmodus, den ihm eben die Erfahrung selbst durch die in ihrer Intentionalität sich vollziehende Leistung zumeint. Hat das Erfahrene den Sinn "transzendenten" Seins, so ist es das Erfahren, sei es für sich, sei es in dem ganzen Motivationszusammenhang, der ihm zugehört und der seine Intentionalität mit ausmacht, das diesen Sinn konstituiert [...]" (El texto continua con idéntica inspiración).

12) LfT., §93c, pp. 204, 205.

13) LfT., §86, p. 186.

14) LfT., §107c, p. 252.

15) LfT., §107c, p. 253.

16) LfT., §107c, pp. 251, 252.

17) LfT., Apend. II, §26, p. 279.

18) EU., Vorwort des Hrsq., p. xxvi.

19) EU., Vorwort des Hrsq., p. xxi.

20) EU., §3, p. 9.

21) *Cfr. supra* p. 225.

22) EU., §5c, p. 20.

23) EU., §7, p. 25.

24) EU., §8, p. 27. En el mismo párrafo, p. 34 leemos: "[...] was uns vom jeweilig passiv vorgegebenen Hintergrundfeld her affiziert, ist nicht ein völlig leeres Etwas, irgendein Datum (wir haben kein rechtes Wort) noch ohne jeden Sinn, ein Datum absoluter Unbekanntheit. Vielmehr Unbekanntheit ist jederzeit zugleich ein Modus der Bekanntheit. Zum mindesten ist, was uns affiziert, insoweit von vornherein bekannt, daß es überhaupt ein Etwas mit Bestimmungen ist; es ist bewußt in der leeren Form der Bestimmbarkeit, also mit einem Leerhorizont von Bestimmungen [...] ausgestattet."

25) Para una interesante contrastación entre las teorías de Husserl y Jerry A. Fodor sobre las relaciones mente-cuerpo *vid.* Oscar González Castár, *El ser psíquico y el mundo de la vida: ¿Sócrates o Husserl?*, en: Segunda Semana de Fenomenología de la Sociedad Española de fenomenología, 1992.

26) EU., §8, pp35, 36: "Freilich kann gelegentlich ein Affizierendes besondere Typisierung entbehren, aber mindest als Objekt, wenn es sinnliches Datum ist, Raumobjekt, wird es erfaßt, und das selbst innerhalb [/] der allgemeinsten und schlechthin notwendigen Form 'Gegenstand überhaupt'".

27) EU., §10, p. 41.

28) Tal es, claramente, la opinión de Husserl; EU., §10, p. 44: "Und dieser Rückgang auf die ursprüngliche Lebenswelt ist kein solcher, der einfach die Welt unserer Erfahrung,

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

so wie sie uns gegeben ist, hinnimmt, sondern er verfolgt die in ihr bereits niedergeschlagene Geschichtlichkeit auf ihr Ursprung zurück -eine Gesichtlichkeit, in der die Welt erst der Sinn einer "an sich" seienden Welt objektiver Bestimmbarkeit zugewachsen ist auf Grund ursprünglicher Anschauung und Erfahrung."

29) EU., §10, p. 42.

30) Esta tesis estaba ya claramente formulada en Ideen I. Véase si no el siguiente texto del §52, pp. 114, 115, 116: "[...] so heißt es Mythologie treiben, wenn man diese einsichtige Vernunftgegebenheit [das Ding der physikalischen Intellektio], die doch nichts weiter ist, als die erfahrungslogische Bestimmung der schlicht-anschaulich gegebenen Natur, wie eine unbekannte Welt von Dingrealitäten an sich hinstellt, die hypothetisch substriert sei zu Zwecken der kausalen Erklärung der Erscheinungen,

Widersinnigerweise verknüpft man also Sinnendinge und physikalische Dinge durch Kausalität [...] Auch eine göttliche Physik kann aus kategorialen Denkbestimmungen von Realitäten keine schlicht anschauliche machen [...]"

31) EU., §12, p. 53 y §13, p. 60. Esto supone una cierta primacía de la apertura *teórica* del yo a los objetos sobre las dimensiones *estimativa*, *volitiva* y *práctica* del yo. Sin embargo, ambas dimensiones tienen lugar en el hombre de forma 'compacta', y así lo reconoce Husserl: EU., §14, p. 67: "Das Ich, konkret in seiner Umwelt lebend, seinen praktischen Zwecken hingegeben, ist keineswegs vor allem betrachtendes Ich. Für das Ich in seiner konkreten Lebenswelt ist das Betrachten eines Seienden eine Haltung, die es gelegentlich und vorübergehend annehmen kann, ohne das sich eine besondere Auszeichnung hätte. Aber die nachkommende philosophische Besinnung auf die Struktur der Welt unmittelbarer Erfahrung, unserer Lebenswelt, zeigt, dass der betrachteten Wahrnehmung insofern eine Auszeichnung zukommt [...]"

32) EU., §13, p. 60.

33) EU., §13, pp. 61, 62.

34) EU., §17, p. 83.

35) EU., §17, pp. 80 a 82. Piénsese, p. ej., en los movimientos involuntarios de los ojos, las pestañas, en general en los reflejos.

36) EU., §19, p. 89.

37) EU., §19, p. 89: "[Kinästhesen], Sie sind Auswirkungen der Tendenzen der Wahrnehmung, in gewissen Sinne "Tätigkeiten", obschon nicht willkürliche Handlungen [...] Die betreffenden Kinästhesen haben den Charakter von tätigen subjektiven Verläufen [...] Ich bin einerseits in bezug auf ihn rezeptiv und anderseits doch wieder produktiv".

38) EU., §20, p. 92; §47, p. 232. Claramente se expresa este doble nivel en la pasividad en el siguiente texto: "Es gibt demnach nicht nur eine Passivität vor der Aktivität, als Passivität des ursprünglich konstituierenden, aber nur vorkonstituierenden Zeitflusses, sondern auch einer darüber gelagerte, eigentlich vergegenständlichende, nämlich Gegenstände thematisierende oder mit-thematisierende Passivität; eine solche, die zum Akt nicht als Unterlag, sondern als Akt gehört, eine Art Passivität in der Aktivität."

También, EU., p. 232.

39) CM., pp. 140 y ss.

40) EU., §22, pp. 114, 115.

41) EU., §43, p. 218.

42) Para un desarrollo en este sentido de la filosofía personalista entre nosotros *Vid.* Carlos Díaz, *Yo quiero*, Salamanca, 1991, ed. San Esteban.

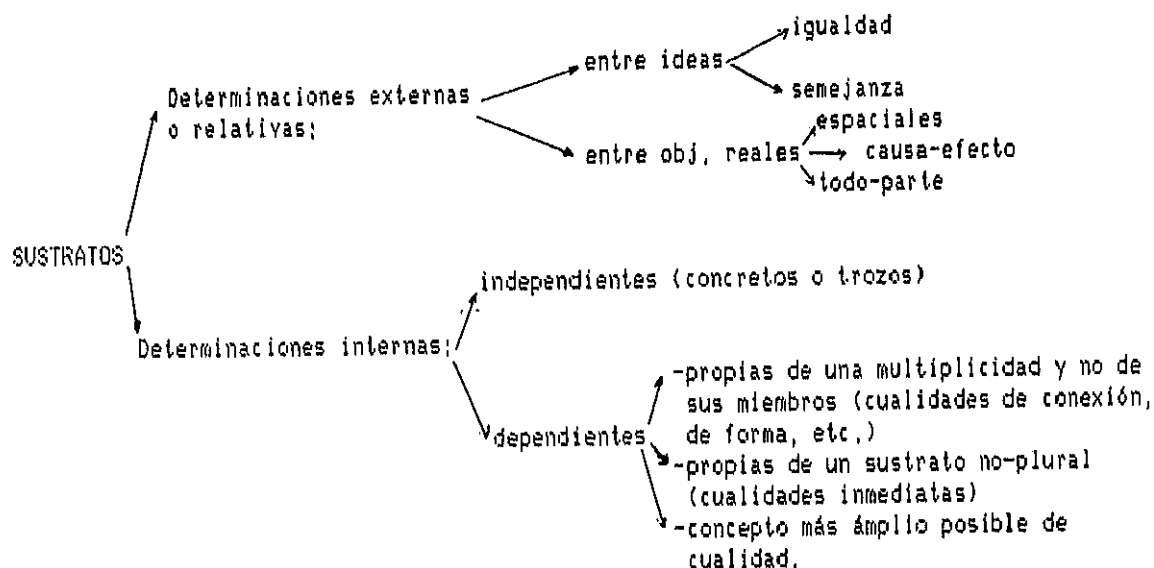
43) Las distinciones ontológicas que utiliza Husserl en esta obra (de inspiración esencialmente transcendental) son muy generales y no incluyen innovaciones respecto de su ontología anterior. Por un lado, distingue entre *sustratos absolutos* y *sustratos relativos*. Siendo sustratos absolutos aquellos contenidos experienciales que son en sí y por sí, y sustratos relativos aquellos otros contenidos que sólo se dan en sustratos

Sección I: La verdad y la esencia en Husserl

absolutos (a efectos lógicos un sustrato relativo puede funcionar como absoluto, pero sólo gracias a un acto por el que el yo le absolutiza [EU., §29, p. 155]). A este respecto alude Husserl a que, de hablar con propiedad, sólo la naturaleza plena como un todo es sustrato absoluto, pues los demás objetos, en principio independientes, son partes suyas (veremos después que Zubiri insiste y profundiza en esta idea aunque con un sentido distinto debido a su peculiar concepción de la realidad [EU., §29, p. 156, *Vid. supra*, cap. 3, apart. 4, pp. 109 y ss, *Cf. infra*, p. ...]).

Según el punto de vista que adoptemos podremos hablar de "sustrato absoluto" en cuatro sentidos distintos para referirnos a: 1, la naturaleza como el único y auténtico todo; 2, los cuerpos individuales; 3, los objetos de orden superior fundados sobre cuerpos individuales (animales, hombres, objetos culturales) y 4, el sustrato lógico (la X indeterminada individual sujeto).

Nos queda el siguiente cuadro:



44) EU., §§23 a 25.

45) VzPhiZ., p. ... (Max Niemeyer, §11, p. 390): "Der 'Quellpunkt', mit den die 'Erzeugung' des dauernden Objektes einsetzt, ist eine *Urimpression*. Dies Bewußtseins ist in beständiger Wandlung begriffen; stetig wandelt sich das leibhaftige Tonjetzt in ein Gewesen, stetig löst ein immer neues Tonjetzt das in die Modifikation übergegangene ab. Wenn aber das Tonjetzt, die Urimpression, in Retention übergeht, so ist diese Retention selbst wieder ein Jetzt, ein aktuell Daseiendes. Während sie selbst aktuell ist (aber nicht aktueller Ton), ist sie Retention von gewesenem Ton." (la cursiva es mía)

46) VzPhiZ., p. ... (Max Niemeyer, §31, p. 423): "Die *Urimpression* ist das absolut Unmodifizierte, die *Urquelle* für alles weitere Bewußtsein und Sein. Urimpression hat zum Inhalt das, was das Wort jetzt besagt, wofern es im strengsten Sinne genommen wird. Jedes neue Jetzt est Inhalt einer neuen Urimpression." (las cursivas son mías)

47) VzPhiZ., §31, (Max Niemeyer, p. 222), CM., §39.

48) CM., p. 116: "[...] erkennt man, daß alles für es [das reine Ego] Seiende sich in ihm selbst Konstituierendes ist, ferner daß jede Seinsart, darunter jede als in irgendeinem Sinne 'transzendent' charakterisierte, ihre besondere Konstitution hat."

También CM., p. 118: "[...] ist die Phänomenologie *eo ipso* 'transzendentaler Idealismus'."

49) EU., §26, p. 132.

50) *Cfr. infra* p. 394.

Cap. 5, apart. 2: Madurez de la Fenomenología

51) EU., §39, p. 197.

52) EU., §42, p. 214.

53) La experiencia se estructura en órdenes constitutivos cada vez más complejos en torno a la constitución del tiempo interno en cada 'presente vivo'. Esta es la *Ley de la constitución orientada* de la fenomenología trascendental; toda constitución tiene lugar en una dirección a partir de una esfera primordial originaria, y ello según niveles. Lo primordial de lo primordial es el presente vivo -pues mi propia biografía pasada no me está originariamente dada-. A partir de mi presente vivo constituyo el tiempo inmanente, y, subsecuentemente, mi cuerpo vivo y la naturaleza primordial que a través de él constituyo. Mi cuerpo vivo es el eje primordial (el punto cero) del mundo físico primordial constituido (naturaleza), y ésta lo es de mis *alteri ego*, quienes a su vez lo son del mundo *objetivo*. Vid. CM, pp. 161, 162.

54) EU., §64, p. 304.

55) EU., §74, pp. 361 a 363.

56) Cf. *supra*, pp. 54 y ss.

57) EU., §13, p. 65.

58) Cfr. *supra*, p. 51; pp. 74-76, y pp. 152-154.

59) EU., §65, p. 318.

Sección Segunda

La verdad y la esencia en Zubiri

Introducción

Mi acercamiento a Husserl, habiendo trazado las líneas generales de la tarea que me había propuesto, ha dejado bosquejada la estructura de la investigación.

Si queremos hacer uso de la metáfora marinera de las "navegaciones filosóficas", nos encontramos en la dinámica de la reflexión humana con un flujo y reflujo en la dirección del pensar en lo que a la cuestión de la realidad se refiere. La modernidad retoma el sendero de la sospecha inaugurada ya en el mundo griego y comienza a hablar de pensamiento crítico frente a realismo ingenuo. Esto conduce a la reflexión a las "entrañas" de aquel que reflexiona, de manera tal que la *subjetividad* pasa a ocupar el primer plano de la atención filosófica. En esta línea se inscribe sin duda

Introducción

el idealismo fenomenológico, si bien, como sabemos, la reducción fenomenológica no nos retrotrae ya a un sujeto empírico, a una realidad concreta de entre el conjunto de las cosas empíricas reales, sino a un sujeto transcendental que no está en el mundo sino que constituye mundo y que es hasta cierto punto constantemente transparente para sí mismo en conocimientos absolutos inmediatos. Con Descartes se abre, pues, el camino hacia el transcendentalismo idealista.¹ Este proceso culminará en la fenomenología de Husserl. ¿Pero sería de nuevo posible un reflujo de signo contrario, una vuelta al realismo? ¿De qué manera y en qué sentido?

Ya en vida de Husserl se manifestaban los signos de los nuevos tiempos, la nueva pulsión del espíritu hacia actitudes realistas. El mayor disgusto habría de dárselo quien quizá fuera en su momento el discípulo predilecto: Martin Heidegger. La radicalidad de la fenomenología del maestro no habría alcanzado el nivel supremo; era preciso dar un paso más asumiendo el camino recorrido. Pero también otros discípulos emprendieron pareja aventura, si bien no en exactamente iguales direcciones. Ya he mencionado en este sentido a Roman Ingarden, Edith Stein, Conrad-Martius, entre otros.²

¿Cual es la significación del pensamiento zubiriano en este contexto? Para responder a esta pregunta son, naturalmente, de enorme interés las ideas que el propio Zubiri se hizo al respecto. Zubiri se considera, y considera a todo pensador que se precie de ser contemporáneo, discípulo de Husserl. La fenomenología fue, en su opinión, "el movimiento más importante que abrió el libre ámbito del filosofar frente a toda servidumbre psicológica o científica", y fue, a la vez, "una filosofía de las cosas", una filosofía que pretendió "aprehender el contenido de las cosas",³ es decir, que renovó el afán por un saber construido en la evidencia, en la donación

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

auténtica de los objetos. Este aspecto tuvo especial influjo en la orientación científica del pensador español. Como punto de partida podemos decir que Zubiri no sólo debe a Husserl el que la filosofía hubiera reconquistado sus fueros perdidos, condición *sine qua non* de la posibilidad de toda obra auténticamente filosófica, sino que le debe algo más específico: el método de hacer filosofía.

Si nos atenemos aquí a una concepción amplia de la fenomenología y aceptamos la tesis de que el movimiento fenomenológico es sobre todo, más que una escuela filosófica que defienda un determinado cuerpo sistemático de conocimientos, una comunidad de investigadores inspirados por un método común, por una común concepción de aquello en que debe consistir la labor filosófica (conocimiento fundamental originario, filosofía como ciencia estricta -lo cual sólo se considera posible teniendo ojos para la subjetividad transcendental-),⁴ cabe considerar a Zubiri muy cercano a este movimiento.⁵ El pensador español conserva el espíritu que inspiró a Husserl -afán de radicalidad-, pero no cree que la filosofía primera como ciencia fundamental sólo sea posible como ciencia de la conciencia, como idealismo. Se une, pues, a la legión de pensadores que aprendieron en la fenomenología, conservaron su espíritu, pero desembocaron irremisiblemente en la herejía.

No es mi intención llevar a cabo una investigación histórica sobre la influencia de la fenomenología en la génesis del pensamiento zubiriano. Esta labor ya la ha realizado de forma encomiable Antonio Pintor Ramos.⁶ Por ello mismo, tampoco es mi finalidad el estudio detenido de las obras zubirianas más cercanas a la fenomenología (me refiero, claro está, a su memoria de licenciatura y a la tesis doctoral, respectivamente: *Le Problème de l'Objectivité selon Ed. Husserl* y *Ensayo de una Teoría fenomenológica*

Introducción

del Juicio, ambas ya aludidas).⁷ Mi investigación se orienta exclusivamente al problema gnoseológico y ontológico-metafísico en el pensamiento maduro del filósofo y a su contrastación con el legado de Husserl al respecto, lo que nos mostrará, a la par que su originalidad, la enorme raigambre fenomenológica que lo caracteriza. En realidad creo que Zubiri es un fenomenólogo de extraordinaria fineza en sus análisis, que gracias a su impresionante formación ha unido a este rigor la densidad y riqueza de una larga tradición de pensamiento.⁸ Ésta es una de las razones de su originalidad. Pero debemos resaltar que su esfuerzo por superar los tópicos del pensamiento husserliano es paralelo al de aquellos fenomenólogos mencionados que no aceptaron el idealismo transcendental del maestro (círculo de Göttingen y círculo de München), y debemos también recordar a este respecto que dentro de esta común inspiración del pensar la obra de Heidegger tuvo una influencia decisiva en la evolución intelectual de Zubiri.

Parte Primera

La Noología o Teoría zubiriana de la Inteligencia

Capítulo Primero

La Concepción zubiriana de la Inteligencia sentiente

§1 El Punto de Partida

También el origen de la *Trilogía sobre la Inteligencia* tiene que ver con Husserl o, al menos, de un modo más genérico, con las relaciones de Zubiri y el pensamiento crítico. Al entusiasmo inicial que provocó la publicación en 1960 de *Sobre la Esencia*, siguió una especie de muerte súbita de la obra. Ello fue debido a que muchos de los lectores vieron en ella justo lo mismo de que Husserl acusara a sus discípulos disidentes: una vuelta injustificada al realismo ingenuo.⁹ Este hecho colaboró, sin duda, al desconocimiento que acompañó a la obra zubiriana en vida del autor. A este respecto comenta a menudo Diego Gracia, que él mismo trató de animar a

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

Zubiri a escribir un libro sobre las cuestiones gnoseológicas referentes al punto de partida y los fundamentos de su opción metafísica realista, de manera tal que se deshicieran determinadas interpretaciones erróneas de las que, por lo demás, el propio Zubiri no estaba totalmente exento de culpa, debido a su parquedad a la hora de aclarar tales fundamentos. Éste es el origen y la motivación histórica de la *Trilogía sobre la Inteligencia*: mostrar que la metafísica zubiriana no es un mero ejercicio de filosofía ingenua, así como mostrar que existe un realismo justificable fenomenológicamente y que no es ni realismo ingenuo ni realismo crítico.

En el Prólogo al tomo primero de la trilogía,¹⁰ Zubiri rechaza el punto de partida del criticismo, al considerar que, si bien, ciertamente, "la 'investigación sobre la realidad' necesita echar mano de alguna concepción de lo que sea saber", no es menos cierto que "una 'investigación acerca de las posibilidades de saber' no puede llevarse a cabo, y de hecho nunca se ha llevado a cabo, si no se apela a alguna concepción de la realidad".¹¹ Naturalmente, el sentido pleno de esta tesis sólo se nos hará patente una vez inmersos en la *noología* zubiriana. Sin embargo, nos sirve ya para orientarnos sobre la naturaleza del punto de partida del pensador español, y, lo que es más importante, sobre su concepción de lo que es o debe ser la filosofía.

Según el texto mencionado el quehacer filosófico, que indudablemente constituye un orbe propio frente al quehacer de las ciencias particulares, se compone primordialmente de dos disciplinas: la investigación sobre el saber (*noología* o *filosofía de la inteligencia*) y la investigación sobre la realidad (*metafísica*). Pero, ¿qué entiende Zubiri por 'noología' y qué por 'metafísica'? También esta cuestión necesita, para ser solventada, de un

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

mayor desarrollo de nuestra investigación. Se puede, empero, ya hacer un primer acercamiento al problema.

Caben varias posibilidades: 1) o bien las dos disciplinas operan con método similar -a saber, el puro análisis de los *hechos*-, pero difieren por su objeto (de este modo, mientras que la noología analizaría un subámbito de la realidad: el de los hechos -actos- de aprehensión intelectual, la metafísica analizaría la realidad en general, la estructura genérica de lo real en tanto que real y no en tanto que *tal o cual* realidad); o bien, 2) las dos disciplinas operan sobre objetos distintos y además con métodos también distintos; así, frente al puro análisis de la noología la metafísica operaría con construcciones teóricas, y, en tal medida, habría de apoyarse en la analítica noológica (la metafísica pertenecería a la intelección ulterior de razón).¹² Una tercera posibilidad consistiría en que ambas disciplinas se ocupen del mismo objeto pero con métodos distintos. Ya veremos cuál de las tres posibilidades es la correcta.

Hemos de darnos cuenta de que esta mutua no-anterioridad y co-implicación entre noología y metafísica se traduciría en Husserl, salvando las inmensas distancias a este respecto, en el recíproco requerimiento entre ontología formal en su sentido amplio de *Mathesis Universalis*, y fenomenología transcendental. Sin embargo, mientras que en el pensador moravo la primera se subordina en última instancia a la segunda -que es estrictamente la filosofía primera-, en el pensador español, como ya hemos dicho, esto no parece ser así: no hay prioridad en ninguno de los dos sentidos. Por lo demás, tengamos presente que en Husserl "metafísico" es un término que aún puede tener a veces sentido peyorativo (Hegel sería un ejemplo paradigmático de la metafísica en sentido negativo); es sinónimo

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

entonces de constructo teórico inventado, infundamentado, plagado de supuestos injustificados e irrespetuoso, claro está, con la máxima fenomenológica del estricto atenimiento a las cosas mismas. Para Zubiri, en cambio, metafísica es saber sobre la estructura de lo real fundado en la intelección sentiente, así pues, estricto saber. Frente al 'crepúsculo' de la metafísica y a la dirección 'posmetafísica' del pensamiento parece que asistiéramos a un denodado intento de renovación de la metafísica.¹³ A este respecto estoy convencido de que *Sobre la Esencia* es, a pesar de la importancia en todos los sentidos de la *Trilogía*, la obra más importante de Zubiri.

§2 El punto de partida frente a la tradición. La unidad estructural del inteligir y el sentir frente al dualismo tradicional.

Uno de los aspectos que se han debatido cuando se ha planteado la cuestión sobre la manera más correcta y conveniente de acceder al pensamiento de Zubiri ha sido si sería más apropiado comenzar por estudiar la *Trilogía*... o bien por el libro *Sobre la Esencia*. Comenzar por la *Trilogía*, es cierto, evita posibles errores de interpretación como los ya mencionados; no obstante, la cuestión de las relaciones de anterioridad o posterioridad entre noología y metafísica ha de ser tomada en cuenta en este problema propedéutico. Y es que a primera vista tampoco nos faltarían razones para considerar conveniente un inicio metafísico, pues en la medida que el acto intelectual es él mismo un hecho, i.e., un acontecimiento real, estará condicionado por la estructura genérica de lo real que la metafísica nos da a conocer. Este parece ser el motivo de que Zubiri no esquive en la *Trilogía*

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

las apreciaciones metafísicas cuando ello conviene, aunque se cuide de mantenerlas separadas de la investigación puramente noológica haciendo uso del recurso estilístico del apéndice. Pero esta anterioridad de la metafísica pareciera vulnerar la normativa fenomenológica en pro de un saber sin supuestos. ¿O es que la metafísica de que Zubiri nos habla es ya ella misma un saber sin supuestos, un saber en la evidencia?

Comienza Zubiri delimitando el método de la noología frente al método con que la tradición ha afrontado el problema del "conocimiento" humano. En lo que a la teoría del saber se refiere considera dos momentos históricos en la tradición filosófica occidental: 1. el pensamiento griego y medieval y 2. el pensamiento moderno. Por un lado, la filosofía griega y medieval operó acríticamente (realismo ingenuo) en su intento de dilucidación de la esencia del saber, construyendo teorías que no tenían un verdadero fundamento en el análisis exhaustivo de los hechos. Esto se concretó en una elaboración teórica que concebía el inteligir y el sentir como facultades distintas "puestas en marcha" por la acción de las cosas. Mas, como decimos, esta teoría no encuentra apoyo en un previo análisis riguroso de los hechos concretos de sentir e inteligir.¹⁴

Frente a esto, Zubiri advierte que su intención no es hacer "una metafísica de la inteligencia" sino llevar a cabo un "análisis de los hechos intelectivos" capaz de mostrarnos en la pura evidencia "la estructura interna del acto de inteligir". Nos dice entonces que "toda metafísica de la inteligencia presupone un análisis de la intelección".¹⁵ Esta delimitación del método que se propone seguir pone a las claras la raigambre fenomenológica del pensar zubiriano. Creo ver en el *método analítico de los hechos* lo esencial del método fenomenológico, la pretensión de hacer

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

arrancar la reflexión del conocimiento más originario, de los datos primordialísimos preteóricos. Análisis de los hechos de intelección es, pues, descripción pura -sin presupuestos teóricos de ningún orden (ni metafísicos ni científicos)- de los hechos de intelección; es, en definitiva, análisis fenomenológico. En este sentido parecería evidente que el propio Zubiri admite una cierta anterioridad o prioridad de la noología sobre los demás saberes, incluida naturalmente la metafísica, si bien, después, los mismos resultados de la noología vengán a legitimar la validez de la metafísica y la de los otros tipos de saber (entonces el pensador caerá en la cuenta de que tan factibles como las investigaciones sobre el saber, lo son aquellas otras sobre la realidad).

En tanto en cuanto la metafísica construye teoría ha de apoyarse sobre un previo análisis de puros datos, y es, pues, en este sentido, una modalidad ulterior de la inteligencia.

Pero, como veremos, estas conclusiones son sólo ciertas a medias, pues la fidelidad a Zubiri impone distinguir dos modalidades o dos momentos de la metafísica: una *metafísica puramente descriptiva o noológica* (que tiene por objeto lo real *aquende* la aprehensión y que guarda un cierto paralelismo con la fenomenología en su dirección descriptiva *noemática*), y una *metafísica de razón* que esboza teorías sobre la estructura transcendental de lo real.¹⁶ No obstante, Zubiri no representa, en mi opinión, una ruptura radical con la inspiración moderna de las llamadas "filosofías del sujeto", como sí ha tenido lugar en muchos de los pensadores que se autotitulan posmodernos; y ello en el sentido de que el pensador español sigue considerando que tenemos un acceso privilegiado a nuestra mismidad vía los actos de intelección sentiente, si bien es cierto que ya en

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

este ámbito de lo aquende se manifiesta la auténtica alteridad de lo real -tesis que tomamos como eje de su diálogo con el idealismo y el subjetivismo en general-.

La teoría metafísica de las facultades es, consiguientemente, teoría, i.e., intelección ulterior, y como tal, sólo tendrá legitimidad previa fundación en la aprehensión primordial de los hechos de inteligencia, esto es, de los actos de las facultades en cuestión. La reflexión ha de partir, pues, del análisis de los actos mismos, y no de una teoría sobre supuestas facultades. En general es un logro irrenunciable de la fenomenología que la descripción es, al menos, previa a la teoría.

Pero no sólo la filosofía griega es inaceptable en la conceptualización que de la experiencia ha hecho: también la filosofía moderna lo es. Es cierto que el pensamiento moderno inaugurado por Descartes quiere moverse ya en el análisis de los hechos de inteligencia, mas lleva a cabo un análisis insuficiente: yerra al tener la parte por el todo, y, lo que es más grave, lleva a cabo una injustificada sustantivación de dicha parte. En opinión de Zubiri, la modernidad, desde Descartes a Husserl (este último como su culminación), ha creído que el momento (parte abstracta) esencial del acto de inteligir es el "darse cuenta", y, como decimos, ha sustantivado este "darse cuenta", postulando la existencia de la 'conciencia' como algo sustantivo, cuyas ejecuciones serían los actos de conciencia o intelecciones (actos de darse cuenta de algo). Esta sustantivación de la conciencia ejecutiva es el fundamento del idealismo: al ejecutar sus actos de darse cuenta habrá de aparecer de algún modo aquello de lo que la conciencia se da cuenta: el objeto. En cierto modo el yo, al ejecutar sus actos, no sólo pone al no-Yo sino que se pone a sí mismo en un acto de

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

plena libertad incondicionada. El ser de lo objetivo queda así supeditado al ser de la conciencia ejecutiva que le da origen.

Pues bien, ninguna de estas dos tesis consustancialmente modernas es verdadera: 1. ni lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el "darse cuenta", ni 2. la conciencia es algo sustantivo que ejecute actos.¹⁷ El análisis del hecho intelectual (acto) descubre en él una 'unidad de aprehensión' con dos momentos (partes abstractas) que mantienen entre sí una cierta relación formal de primordialidad y ulterioridad respectivamente. Estos dos momentos son: a. el momento del "estar presente" la cosa inteligida y b. el momento del "estar yo dándome cuenta de ella", siendo el momento primordial el "estar presente de la cosa", pues sólo porque la cosa está presente estoy dándome cuenta de ella. El "estar" común a los dos momentos es un estar *físico*, y "físico" significa en Zubiri real, justo lo que no es meramente intencional.¹⁸

La primordialidad del estar presente la cosa respecto del darme cuenta de ella, junto al carácter físico del "estar" constituyen la clave del realismo zubiriano. No es la *noesis* (el acto de darme cuenta) lo que "constituye" el *noema* (la cosa presente en el modo en que está presente), sino que los elementos constitutivos de la *noesis* son algo ulterior -en sentido formal, que no temporal- a la presencia misma de la cosa. Por lo demás, la relación entre *noesis* y *noema* no es una mera relación de intencionalidad, de "constitución", sino que es una relación física, en la cual, eso sí, se fundamenta ulteriormente una relación intencional. Lo primero es el estar común al acto y a la cosa, la realidad física de ambos.

Ya al estudiar el problema de la constitución en la sexta Investigación lógica de Husserl señalé que, previamente a la constitución de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

un determinado *noema* por la correspondiente *noesis* sobre la base de una determinada materia hilética, el sujeto había de ser de algún modo 'consciente' de la estructura misma (¿sentido?) de dicha materia hilética, porque sólo así cabría explicar el cambio que la descripción constata cuando, p. ej., pasamos de una vivencia originaria de un determinado contenido a la mera mención vacía de dicho contenido, lo cual implica un cambio de la materia de sensación.¹⁹ La conciencia de tal cambio en los datos fenomenológicos sólo sería posible -en el contexto de la teoría de la sexta investigación- si hay una conciencia previa más básica del contenido hilético subyacente. Hemos visto que Husserl mismo evolucionó y acabó tematizando con gran precisión este ámbito de experiencia originaria antepredicativa de la receptividad. La presencia de la cosa de que habla Zubiri apunta sin duda a esa "presencia" antepredicativa de los pre-objetos de que habla Husserl (presencia preteórica, verdad real). Sin embargo, mientras que para el filósofo alemán esta presencia originaria encuentra su fundamento en el acto precategorial pasivo que la constituye, en una *noesis* -que no por pertenecer al nivel originario de la receptividad deja de ser *noesis*, acto del yo de 'darse cuenta', de 'iluminar' el predato-; para Zubiri, en este acto originario, no todo el protagonismo corresponde al acto, y ello se manifiesta precisamente en el sentido de la pasividad, en la *anterioridad* de la "presencia de la cosa respecto del darse cuenta de ella". En cierto modo la cosa reclama para sí la 'forma' aprehendida. Ya veremos que por esta vía la esencia no podrá ser para el pensador español 'mero sentido constituido', sino que será principio estructurante de lo real intrínseco a ello, momento fundamental y fundante de la realidad física e individual de

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

la cosa. Y así, un distingo fundamental de Zubiri será el que se establece entre cosa-real y cosa-sentido (el dominio de lo real y el del sentido).

La cosa es, pues, *previa* al darme yo cuenta de ella. Previamente a ser inteligida, la cosa está ya presente. Es por ello por lo que la aprehensión primaria de lo real es padecimiento (*αἰσθεῖν*); es lo real mismo lo que *verdadea* en la inteligencia donándole su intrínseco sentido. Lo que la inteligencia *pone* son las condiciones para que la cosa se *actualice* en ella en tanto que real y en tanto *lo que es*, para que el 'estar' físico común a ambos sea un 'estar intelectual'. La inteligencia no puede ser puro acto, sino que incluye necesariamente un momento de padecimiento de la acción de lo real (su momento sentiente). Esto implica recíprocamente que el momento sentiente de su padecer no es ciego, como habría pretendido la tradición fenomenológica (Husserl, Heidegger, Sartre)²⁰.

El análisis zubiriano cree poder mostrar que la "presencia de la cosa" no tiene su origen exclusivamente en el 'hacer ejecutivo' de la conciencia -sea este espontáneo o no-, y que, independientemente de cuál fuere su origen causal (de *actitud*), su ser no es reducible a mero ente de razón, a mero sentido, no se reduce a algo constituido por el acto intelectual, sino que manifiesta un ser autónomo respecto de éste, a pesar de que sea precisamente en él donde se anuncia. Mostrar esto en todo detalle es la tarea del primer tomo de la Trilogía, tarea a cuyo análisis y crítica quiero consagrarme ahora.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

§3 Análisis del proceso sentiente o del sentir.

La escisión entre la investigación psicológica y la metafísica llevó a Zubiri, como ya dije, a estructurar el libro según dos modalidades estilísticas fundamentales: el capítulo y sus correspondientes párrafos para el análisis puramente psicológico (mero análisis de los puros hechos de inteligencia), y el apéndice para precisiones y apreciaciones de carácter metafísico o científico (biológico, psicológico, fisiológico, etc.) que desbordan la actividad puramente analítica y añaden construcción racional teórica. Ambas modalidades estilísticas van solapándose en el intento de ofrecer una exposición más clara del pensamiento y de hacer patente la esencial imbricación entre los problemas psicológicos y los metafísicos.

Una de las cuestiones debatidas a este respecto (y a debatir, consiguientemente, aquí) es si Zubiri es siempre coherente con su pretensión de mantener separados ambos discursos, o si, por el contrario, acaban infiltrándose en el pretendido análisis puro determinadas construcciones teóricas.

Una primera impresión parece sugerir que el pensador sobrepasa a veces dichos límites. Así, p.ej., cuando describe el sentir animal para oponerlo al sentir intelectual humano, de inmediato surge la pregunta acerca de si cabe llevar a cabo puro análisis del hecho sentiente animal. ¿Es que acaso se dan en la esfera de nuestros actos, única a la que tenemos un acceso epistemológico privilegiado, actos de puro sentir estímulo? Si no es así, los juicios en torno al sentir animal han de pertenecer inexorablemente al discurso teórico-científico, un discurso que opera postulativamente y no intuitivamente. Puro análisis sólo cabe de lo dado

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

inmediatamente, y de un darse inmediato sólo es susceptible el ámbito de las vivencias *propias* (en terminología zubiriana, la zona de lo *aquende* la aprehensión). Este hecho es precisamente el que hace de Zubiri, como hemos visto, un pensador que arranca del paradigma fenomenológico.

Siendo así las cosas, nos parece que el §1 del capítulo 2 sobrepasa en muchos momentos los límites del puro análisis y constituye más bien parte de la moderna teoría biológica. No en balde la estructura del proceso vital en su 'entorno' (momento estímulo, momento de modificación tónica y momento de respuesta) se expone con una mayor precisión en el apéndice 3 del capítulo 4,²¹ donde el proceso del sentir es englobado en la teoría más genérica sobre el proceso vital en general.²²

Como quiera que fuere, el proceso del sentir (un modo -especie- del cual es la intelección) y, en general, todo proceso vital, consta, en opinión de Zubiri, de tres momentos (partes abstractas) que forman una unidad estructural: 1. un momento de *suscitación* (endógena o exógena) 2. un momento de *modificación del estado de quiescencia tónica* y 3. un momento de *respuesta* en que el animal "trata" de incorporar o asumir la suscitación y alcanzar así un nuevo estado de equilibrio dinámico (nuevo estado de quiescencia tónica) en su entorno.²³

Hay que resaltar dos cosas a este respecto: 1ª. Que el proceso sentiente, como todo proceso vital en general, es una *acción* y no mera *función*, es decir, involucra a toda la sustantividad del animal o del viviente en general (y no meramente a un subsistema funcional suyo -función-).²⁴ Este aspecto es el que permite diferenciar la suscitación de la excitación y la respuesta de la efección. Por lo demás, "lo que suscita" puede ser algo exógeno (exterior al viviente), pero también algo endógeno

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

(parte de su propia substantividad). 2ª. Hay también que subrayar la insistencia de Zubiri en que el orden del proceso sentiente (suscitación → modificación tónica → respuesta), no es un orden de sucesión temporal, sino un orden meramente estructural. A mí me parece, sin embargo, que sí hay una cierta secuencialidad temporal, al menos entre los momentos de suscitación-modificación tónica, por un lado, y el de respuesta, por otro.

La descripción analítica nos muestra la inseparabilidad de los tres momentos del proceso sentiente. Más palpable es aún la inseparabilidad de los momentos de suscitación y modificación tónica. Es correlato esencial de la acción de suscitar (*actuidad*, comunicación de sustancias) el hecho de la modificación tónica de aquel viviente sobre quien ha recaído la suscitación. Pues bien, sin creer que el sentir se encuentra exclusivamente en el momento de suscitación,²⁵ sí cabe postular que la *aprehensión sensible*, en lo que a su estructura formal respecta, se da en la correlación entre los dos momentos de suscitación y modificación tónica. Nosotros tenemos acceso privilegiado a ella 'desde dentro'.

Vivimos actos de aprehensión sensible como partes de nuestro proceso vital.²⁶ Que vivamos aprehensiones sensibles y tengamos acceso inmediato a ellas constituye el punto de partida de un saber fundamental que arranca en la evidencia. El análisis de la estructura formal de la aprehensión sensible, de *mi* aprehensión sensible, constituye el punto de partida del *reísmo* zubiriano.

¿Cuál es, pues, la estructura formal de la aprehensión sensible que el puro análisis nos pone de manifiesto?

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

Como se expuso más arriba, cabe extender el resultado del análisis del sentir humano al sentir animal, al menos en lo que respecta a aquello en que coinciden: el ser aprehensiones sensibles (en tanto que tales, tendrán la misma estructura). Pero habrá que buscar también cuál es el elemento diferenciador, el que modula el puro sentir animal convirtiéndolo en intelección sentiente.

§4 Estructura formal de la aprehensión sobre la base del análisis de la aprehensión sentiente humana.

Lo que suscita el proceso sentiente es la "aprehensión de lo suscitante" y, en palabras del mismo Zubiri, como lo que dicha aprehensión suscita es, precisamente, el proceso sentiente, cabe calificar esta aprehensión de sensible. Pero vista *ad intra*, ¿cuál es la estructura formal de esta aprehensión sensible? Hay que resaltar que si bien el sentir es para Zubiri el proceso unitario de los tres momentos de suscitación, modificación tónica y respuesta, conviene aquí el filósofo en identificar la aprehensión sentiente -una parte del proceso- con el sentir propiamente tal -con el todo-.²⁷ La primera tesis fundamental a este respecto es que "la aprehensión sensible consiste formalmente en ser aprehensión *impresiva*".²⁸ ¿En qué consiste tener carácter impresivo? La impresión consta de tres momentos: 1. un momento de *afección* 2. un momento de *alteridad* y 3. un momento de *fuerza de imposición*.

Desde luego, el momento de afección ha sido en el que más hincapié ha hecho la tradición del pensamiento occidental. Pensemos que en la oposición que tradicionalmente se ha establecido entre sentir e inteligir, como dos

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

facultades esencialmente distintas, jugaban un papel de relevancia los caracteres de 'pasión' (πάθος) y 'acción' (ἐνέργεια). La sensibilidad, el padecer a través de los sentidos la acción de las cosas reales del entorno, aportaría un 'material sensible' cuasi-ciego. Por el contrario, la inteligencia, en tanto que facultad esencialmente distinta, sería pura actividad conformadora del ciego material aportado por la sensibilidad. Este esquema se reproduce en el Husserl empirista: los actos categoriales sólo tienen lugar sobre la base de una materia hylética primigenia individual; pero todo cambia, sin embargo, en el marco del idealismo transcendental, donde el contenido de sensación o representante es él mismo rendimiento de actos constituyentes del yo en receptividad.

La aprehensión sensible (impresión) no incluye, empero, únicamente este carácter "pasible", sino que aquello que afecta "se hace presente" al sentiente. Este es el *momento de alteridad*. Zubiri denomina a este alter (aquello que queda en alteridad) *nota* (lo que está "gnoto" -*gnotum*-). La nota es lo que simplemente nos es dado en alteridad. La postulación de que tal nota sea nota-de-algo es precisamente eso: una mera postulación, el postulado de la teoría sustancialista de la realidad (tesis del *urokeiue non*). El análisis simplemente revela que en toda aprehensión hay algo otro que nos es presente. No cabe identificar "nota" y "cualidad", pues hay notas cuantitativas. Este momento de alteridad se compone a su vez de dos momentos: el momento de *contenido* y el de *formalidad*. Toda nota, todo contenido, sólo puede hacérsenos presente en la medida en que "ha quedado" desgajado, autonomizado, independizado de la aprehensión, si bien en dicha aprehensión misma. En esto consiste la *formalidad*. La formalidad es el "modo de quedar el contenido ante el sentiente". En el sentir en general (el

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

animal y el humano) esta formalidad consiste en alteridad, en autonomía del contenido respecto del aprehensor y su aprehensión. Pero la formalidad se da en todo proceso vital, no sólo en el sentir. La formalidad es función de la *habitud* del viviente (modo de enfrentarse el viviente a su entorno). La *habitud* es una noción de biología descriptiva que se define, a su vez, en función de las peculiaridades de la vida (o ser vivo) en tanto que modo de ser real (todo viviente tiene el carácter de ser *autos*, se posee, y, en tal medida se halla 'situado' en el mundo, pero frente a él: no es mero momento en el proceso dinámico mundano, sino que goza de una cierta independencia respecto de dicho proceso. Las distintas modalidades de "enfrentamiento estructural con lo real" son las *habitudes*).²⁹

La formalidad, en la medida en que es ella la que modula la aprehensión dando lugar a sus diversos tipos (1. aprehensión trófica -seres vivos infraanimales-, 2. aprehensión sensible: sentiscencia -como el primordio del sentir en la escala biológica hacia el verdadero sentir animal- y sensibilidad -animales-) y 3. aprehensión de realidad -hombre-), es el momento crucial de la aprehensión. Así, la aprehensión humana es aprehensión impresiva (sensible), y su diferencia específica viene dada por un nuevo tipo de formalidad: la *formalidad de realidad*. Las cosas quedan en el sentir intelectual humano como *reales*. En el sentir puramente animal quedan como meros *signos*; y en el proceso vital de aquellos seres que aún no han alcanzado el estadio animal (proceso de susceptibilidad), las cosas quedan como meros *trofemas* ("trofema" es el correlato de un acto de aprehensión trófica. Como vemos Zubiri conceptúa jerárquicamente el proceso evolutivo hacia la inteligencia, y esos pasos evolutivos sucesivos están hoy ejemplificados en especies diferentes de seres que ocupan lugares distintos

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

en la escala biológica. Es una concepción similar a la que Leibniz utiliza para diferenciar aquellas mónadas que sólo *perciben* de aquellas otras que además *aperciben*).

Es importante darse cuenta de que el contenido depende del sistema de receptores que el animal posee, mientras que la formalidad depende de la *habitud*. Sólo si se tiene el sistema receptor visual se podrán aprehender colores, etc.

Como veremos al estudiar la teoría zubiriana de la esencia, toda cosa real, por serlo, es un sistema sustantivo, es decir, un todo clausurado sistemático cuyas partes se definen por su 'posición' dentro del sistema. Pues bien, en general todo acto vital, y en particular los actos intelectivos, obedecen a este carácter sustantivo. Los momentos de toda aprehensión son los que son por la mutua y reciproca determinación que ejercen en la unidad estructural de la aprehensión: la formalidad modula el contenido, y a la inversa, el contenido modula la formalidad. A su vez, la alteridad modula los momentos de afección y fuerza de imposición, y, en otro estrato, el momento de suscitación se co-modula con los momentos de modificación tónica y respuesta.

La formalidad modula el contenido determinando el "modo de quedar" éste: ya sea en alteridad meramente estímulo o bien en alteridad de realidad; pero también le modula dándole unidad de clausura. En esto se funda la distinción entre 'contenidos impresivos simples' (sensaciones) y 'contenidos complejos' (percepciones). Mientras que en las meras sensaciones nos es dada únicamente una nota, p. ej., rudeza táctil, en las percepciones nos es dado un sistema más o menos complejo de notas, como p. ej., el constructo presa-hábitat que percibe un animal al acecho (aquí la unidad de

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

clausura dibuja ya un perfil). La modulación de la formalidad por parte del contenido hace que, dentro de la misma formalidad, los contenidos queden "desgajados" (en alteridad) en manera distinta según los diversos sentidos. Esto lo veremos más claramente en descripciones posteriores.³⁰

El tercer y último momento de toda impresión es el de *fuerza de imposición*. Y es que aquello que afecta y queda como alteridad, se impone irremisiblemente al sentiente en un decurso también él impuesto, al menos en parte. El verdadero sentido de este momento de la aprehensión, cuya importancia a la hora de caracterizar el realismo zubiriano es decisiva, sólo podrá explicitarse progresivamente en el curso de la investigación en la medida en que vayamos aclarando otros conceptos íntimamente relacionados con él, como es el caso, p. ej., del concepto de *poder* de lo real.

Con lo expuesto hasta ahora podemos abrirnos a la siguiente reflexión. He afirmado que, en opinión de Zubiri, tanto el contenido como la formalidad dependen, en última instancia, de la estructura fáctica (biológico-orgánica) del viviente. Naturalmente ésta es una tesis realista de las muchas que encontramos intercaladas en el análisis zubiriano. Es una tesis que, ciertamente, sería inaceptable en el marco de la estricta epojé fenomenológica -pues implica objetivaciones transcendentales-, pero que Zubiri intercala anticipando el resultado de su fundamentación fenomenológica del realismo.

Podría acusarse a esta posición de ser propia de un pensamiento subjetivista o incluso de un cierto realismo crítico contextualista, y entonces se plantearían las siguientes preguntas: ¿Cómo puede ser posible el conocimiento de lo real, si los contenidos son siempre relativos a la peculiar estructura fáctica del sujeto (animal o humano)? ¿Qué clase de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

objetividad cabe atribuir a tales contenidos? En definitiva, ¿qué entiende Zubiri por conocimiento de lo real? Esto en orden a los contenidos. En orden a la formalidad, la tesis zubiriana podría producir en un comienzo incluso un cierto estupor. Haciendo uso de la crítica husserliana al relativismo,²¹ podría razonarse como sigue: si, de acuerdo con Husserl, una teoría es relativista -y, consiguientemente, escéptica-, cuando hace depender las verdades necesarias de verdades de hecho y, en concreto, de algún tipo de facticidad, parece inevitable tener que alinear el pensamiento zubiriano junto a estas teorías. En análogo sentido, si realidad es un tipo de formalidad y, a su vez, la formalidad depende de la estructura fáctica (biológico-orgánica) del hombre, parece como si se relativizara el propio concepto de realidad, de manera tal que, del mismo modo que si no se diera el sistema visual de receptores no habría colores, de no darse la estructura fáctica humana no habría realidad. Curiosa paradoja.

No es, sin embargo, difícil para Zubiri escapar a tan estrepitosas consecuencias. Lo que verdaderamente depende de la existencia real de seres humanos no es, obviamente, la realidad misma, sino la formalidad de realidad, i.e., el que las cosas reales puedan quedar en la aprehensión como tales realidades. La desaparición del animal de realidades traería consigo la desaparición de toda aprehensión de realidad, mas no, desde luego, la de la realidad misma. Lo que la aparición sobre la tierra de la especie humana ha posibilitado es que lo real se *actualice* precisamente como tal en la aprehensión humana, esto es, que un determinado tipo de realidad "tome conciencia" de lo real mismo en tanto que tal. Es la *verdad real* o reactualización intelectual de lo real. Ya lo veremos en su momento (naturalmente, estos supuestos, que concuerdan con los del realismo ingenuo,

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

sólo son asumidos por Zubiri en el contexto de fundamentación crítica del *reísmo*: la "realidad misma" es un postulado de la razón legitimado por la irreductibilidad de las cosas-reales a las cosas-sentido).⁹²

Por consiguiente, Zubiri hace jugar un papel central en el problema de la experiencia -de la intelección- al 'sujeto', esto es, al animal aprehensor, aunque en rigor ya no se tratará de un sujeto transcendental y ni siquiera, propiamente hablando de 'sujeto' en absoluto. Una nueva concepción se impone aquí -que analizaremos más adelante, pero que apuntamos brevemente-: es que no sólo ocurre que las realidades no son primordialmente sustancias (*subjecta, hypokeimena*) -son sustantividades, todos clausurados de notas-, sino que en lo que al animal inteligente se refiere no sólo no es sub-jectum, sub-stante, sino que es todo lo contrario: es *supra-stante*, está por-encima-de las notas naturalmente determinadas por su esencia física. No obstante, el referente último que viene a condicionar todo el proceso sentiente, y en particular la intelección sentiente, es la peculiar estructura sustantiva orgánica del viviente, del hombre en nuestro caso. Es esta estructura la que aporta el sistema de receptores, y, lo que es más importante, la habitud, el peculiar modo humano de enfrentarse a lo real. Esto opone a Zubiri a todas las teorías existencialistas. Pero es una tesis metafísica que no corresponde examinar aquí.⁹³

95 La intelección sentiente o aprehensión primordial de realidad.

Una de las dificultades mayores con que topa el lector contemporáneo de Zubiri, sobre todo si es un lector con referentes fenomenológicos, es justamente la de separar el quehacer fenomenológico zubiriano de las teorías

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

científicas y metafísicas que el autor defiende en armonía con él y que entrelaza de manera continua. Esta dificultad metodológica inherente al modo como Zubiri presenta su filosofía tiene a su favor el mérito indiscutible de hacer evidente la extraordinaria coherencia que impera entre los datos descriptivos y la teoría metafísica propuesta.

Todas estas tesis metafísicas y científicas suponen la fundamentación metodológica de la realidad, esto es obvio; y sólo cuando se ha comprendido esta fundamentación se entiende verdaderamente la legitimidad y el verdadero sentido de los juicios metafísicos que se vierten sobre todos los órdenes de la realidad (el cosmos, el hombre, Dios).

Es en esta línea de entrelazamiento entre las investigaciones fenomenológicas y las metafísicas o incluso las científicas como se afronta el hecho de la intelección sentiente.

La intelección sentiente es un acto que se da sólo en las sustantividades humanas, en aquellos seres vivos que han desgajado el subsistema de receptores centralizado, logrando la hiperformalización (formalidad de realidad). Los actos intelectivos son una modalidad de actos aprehensivos en impresión: aquella modalidad caracterizada por la peculiar formalidad de realidad. La esencia de esta formalidad se aclara enormemente por contraste al contraponerla a la formalidad puramente estímúlica animal (al puro sentir). Examinemos, por ello, en primer lugar la esencia de la aprehensión puramente estímúlica o animal: la esencia del puro sentir.

A) Sentir estímúlico o puro sentir.

Se ha señalado antes que es posible una cierta descripción fenomenológica del puro sentir (Husserl mismo alude a veces al psiquismo animal como un modo de vida intencional) a pesar de que este tipo de actos

Parte 1ª, cap. 1: La inteligencia sentiente

no se da nunca en nosotros plenamente. Ningún acto humano es puramente estímulo, pero podemos esbozar su naturaleza como caso límite de determinadas vivencias humanas que se acercan algo al puro sentir.

Sus peculiaridades se extienden a los tres momentos de la aprehensión:

1. (Afección) Como el hombre, el animal ha de sentirse afectado en el proceso sentiente, pero al carecer de la formalidad de realidad, ni se siente afectado *realmente*, ni se siente afectado *como real*, mas es indudable que ha de sentirse afectado.

2. (Alteridad) En lo que al contenido respecta, no varía de la aprehensión estímulo a la de realidad, cuando animal y hombre coinciden en el sistema de receptores. Lo que peculiariza a la aprehensión y la especifica en aprehensión estímulo o aprehensión de realidad es la *formalidad*.

La formalidad de estimulidad consiste en que la nota que se hace presente, queda como mero 'signo' de respuesta. Signitividad es para Zubiri precisamente esto: el carácter de la nota aprehendida por el animal consistente en determinar exclusivamente una respuesta. La nota no es aprehendida en sí como algo existente, la atención del animal no queda prendida de esta nota-signo en su ser mismo, sino que esta aprehensión es automáticamente reconvertida en respuesta. Apenas si queda la nota desgajada en su alteridad: es objetualidad en grado mínimo, al quedar esencialmente vinculada a la respuesta del animal, más o menos estereotipada.

¿Qué relación mantiene esta teoría con la teoría husserliana del signo? Recordemos que para Husserl signo era *signo indicativo o señal* por contraposición a la *expresión*, y hace referencia al papel que un objeto

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

aprehendido como existente juega para el sujeto a la hora de despertar en él por asociación la representación imaginativa de otro objeto mentado también como existente (p. ej., el humo como signo de fuego). Ahora bien, lo que Zubiri entiende por signo está en un plano previo, pues "quedar la nota como mero signo de respuesta" es justo no ser aprehendida la nota como existente -como real, como siendo 'de suyo' lo que es-. La nota no remite aquí al animal -ni por motivación no-intelectiva ni por ningún otro tipo de motivación-³⁴ a representarse una nueva nota, sino que únicamente desencadena en él un comportamiento responsivo, una acción tendente a restablecer el estado de equilibrio tónico en su entorno o medio. La relación signitativa es estricta funcionalidad causal entre el quedar de la nota y el comportamiento subsecuente. La nota apenas si presenta para el animal un leve carácter de *alteridad*: es 'objetualidad' en grado mínimo, sin independencia de la respuesta animal. Por ello no es capaz de provocar la extraordinaria escisión que la estricta alteridad de la nota real provoca entre el hombre y el mundo. El hombre está implantado en el mundo frente a él; el animal, en cambio, es un momento del dinamismo funcional del mundo, mediado por aprehensión sentiente, sí, pero un momento al fin y al cabo.³⁵

Sin embargo, lo que Zubiri entiende por *señal* sí tiene que ver con lo que Husserl entiende por 'signo indicativo o señal'. Señal sigue conservando en el pensador español este mismo sentido, según el cual el señalar de la señal es un rendimiento de un acto extrínseco a la señal misma. Acto por el cual la señal previamente aprehendida como existente motiva la representación de otra nota (lo señalado).³⁶ También, y en sentido análogo al de Husserl, distingue Zubiri la señal de la *significación* ('expresión' en Husserl).

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

La formalidad estimúlica da entonces lugar a una autonomía del contenido tan sólo relativa, pues su carácter de mero signo hace que sea un momento más del proceso sentiente en tanto que suscitante de la modificación tónica y la respuesta. Así entendida, la signitividad da razón del automatismo instintivo animal, automatismo que se reduce o complica progresivamente a medida que el animal autonomiza en mayor o menor medida el contenido -si bien siempre sin alcanzar a superar la pura signitividad de lo que aprehende, sin sobrepasar el límite del puro sentir (entre el puro sentir y el inteligir no hay mera diferencia de grado)-. El animal no desarrolla una verdadera 'independencia y control' sobre el medio, está encadenado a él por su mecanismo estimúlico responsivo siendo un momento o engranaje más del dinamismo real (por ello no es estricta sustantividad); no alcanza ni con mucho a ser verdadera sustantividad (este es un concepto primordial de la metafísica de Zubiri; viene a sustituir al tradicional concepto de sustancia, no se identifica con la noción husserliana de "concreto", pues no todo concreto es sustantividad y tiene una serie de implicaciones que sólo se aclararán más adelante al tematizarlo directamente).

3. (Fuerza de imposición). En el sentir estimúlico la fuerza de imposición se traduce en "objetividad" que se impone. Los "signos objetivos" se imponen al animal sentiente y le imponen la necesidad de respuestas estimúlicas.

B) Sentir intelectivo o intelección sentiente.

Lo primero que hay que destacar es que la intelección es para Zubiri una modalidad del sentir, es decir: la intelección es un tipo de aprehensión impresiva. Esta tesis, que nos dará que pensar, es discordante con lo que la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

tradición occidental en su generalidad ha venido pensando sobre la intelección, a pesar de que Aristóteles es un precedente decisivo.

Como sabemos, y Zubiri pone a menudo de manifiesto,²⁷ se ha solido considerar el inteligir y el sentir como dos facultades esencialmente diversas -aunque conexas-, en la medida en que el inteligir operaría siempre sobre aquel contenido bruto que le suministraría el sentir.

Ya hemos visto que aunque en Husserl se mantiene siempre la división entre 'actos sensibles', propios de la esfera de la receptividad, y 'actos categoriales', propios de la espontaneidad del yo, en su madurez toma clara conciencia de que la sensibilidad no es ciega materia sensible, sino que a pesar de pertenecer a la esfera de la pasividad los actos sensibles son *actos*, i.e., un 'hacer' del yo por el que éste constituye las objetividades originarias (preobjetos) en el fluir de una corriente de la conciencia.²⁸ No hay fenómeno, por muy originario que éste sea, que no suponga actividad intencional constituyente y que no encuentre en ella la razón suficiente de su ser. De esta manera, la diferencia entre lo sensible y lo intelectual se difumina enormemente, aunque quede, no obstante, marcada siempre por el hecho de que la motivación que impulsa el hacer del yo provenga de sí mismo (espontaneidad constituyente del yo) o provenga en cambio de "algo"(?) que se le impone.

La tradicional oposición entre sentir e inteligir sí ha seguido, empero, teniendo vigencia habitualmente en los términos expuestos por Zubiri. El inteligir ha sido valorado como la actividad superior y propiamente humana, frente a un sentir que siempre se ha considerado idéntico al de los animales. Cuando dentro o fuera de este dualismo se ha valorado más positivamente el sentir mostrando una gran desconfianza por

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

las capacidades de la intelección, ello ha solido ir acompañado de una posición irracionalista (como es el caso, p. ej., de Hume o de Nietzsche).³⁹ Husserl tampoco es inscribible en esta tendencia. En su madurez, el mundo originario de la vida (la *doxa* originaria) pasa a ser el orbe experiencial primordial frente al orbe de las constituciones ulteriores que se van sedimentando en el curso de la historia (individual y social) y al que pertenece la *episteme*.⁴⁰

En un sentido radicalmente diverso a como lo hace el puro sentir estímulo, el *sentir intelectual* modula los tres momentos de la impresión del modo siguiente:

1. (Afección) Lo que afecta al hombre no es mero estímulo de respuesta. Esto se debe, como cada una de las modulaciones que sufre cada uno de los tres momentos de la impresión, a la peculiaridad de la formalidad de realidad. El hombre siente el estímulo y se siente estimulado por él, siente lo que afecta como real y se siente afectado él mismo como realidad. Es la radical diferencia que hay entre la mera afectividad animal y el sentimiento humano.
2. (Alteridad) De los dos submomentos englobados en el momento de alteridad (contenido y formalidad), el contenido es, como ya hemos dicho, idéntico al del animal si coincide el sistema receptor. Lo nuclear y esencial es, pues, la nueva *formalidad de realidad*. Frente a la mera signitividad estímulo, la nota (o sistema de notas) queda ahora ante el hombre como 'real' y no como mero signo de respuesta. Esto quiere decir que la nota queda como siendo lo que es 'de suyo' y no como ingrediente del proceso mismo de sentir. Como dice Zubiri, el calor para el animal queda como "calor que calienta", como algo (mera objetualidad)

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

en función del propio proceso sentiente del aprehensor; en cambio, en el sentir intelectual el calor queda como "calor que es caliente", como "algo" que es *de suyo* lo que es, que tiene *en propio* la propiedad que lo caracteriza. De este modo, la nota presente como real alcanza el máximo nivel de desgajamiento, independencia o autonomía frente al quedar mismo y al proceso sentiente todo él. El hombre se encuentra frente a una verdadera 'alteridad'. No se trata ya de formalización, sino de hiperformalización. Entre la autonomía signitativa y la de realidad no hay continuidad sino un salto esencial en la formalidad de la aprehensión. Es lo que separa al hombre del animal: un abismo.

Realidad es, pues, en Zubiri, el "de suyo" o "en propio" descrito. Este es el punto de partida: la realidad tal y como la descripción nos revela que se da en nuestra aprehensión. Hay, pues, que suspender o reducir el sentido tradicional de realidad, así como el sentido que de la misma tiene el hombre de la calle. Cosa-real no es cosa existente (ya sea temporal o/y espacialmente) -aunque la reflexión nos revele que también sea eso-, tampoco es cosa cuya existencia es independiente de la aprehensión (cosa-en-sí o cosa allende la aprehensión). Cosa-real es, para Zubiri, en el punto de partida, exclusivamente, cosa o nota o sistema de notas que es de suyo lo que es, que posee en propio sus rasgos constitutivos, y ello, ineludiblemente, como modo de "quedar" en la aprehensión sentiente humana.

Este punto es decisivo, pues marca las distancias respecto de toda otra forma de realismo precedente. No se parte de una realidad *allende* la aprehensión, pues ello exigiría establecer justificativamente de un modo previo el puente con lo allende el acto -justificar el recurso a la

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

transcendencia, como lo ha intentado la filosofía moderna-, finalidad esta que Husserl considera no ya imposible sino absurda. Con Zubiri se parte de la realidad tal y como ésta se da en la aprehensión, esto es, de la realidad como formalidad del "de suyo".

Ahora bien, el "de suyo" conlleva una serie de sentidos implícitos puramente descriptivos que hay que explicitar. Uno de ellos consiste en que lo dado como tal se presenta como siendo lo que es "ya" previamente a su presentación en la aprehensión (*prius*).⁴¹ Esta anterioridad o momento de *prius* no es una anterioridad temporal, sino formal, y es decisiva porque es el anuncio evidente de que la cosa-real aquece la vivencia no puede encontrar la razón suficiente de su ser exclusivamente en el acto intelectual en que aparece.

La clave del realismo zubiriano está en armonizar por un lado este dato descriptivo inmediato del *prius* y sus ineludibles consecuencias con una teoría metafísica que dé cuenta de dicha formalidad de realidad (es decir, en 'dar razón' metafísica del sentido inherente a los datos descriptivos). Es la función que desempeñará la noción de *actualidad* (piedra angular del pensamiento de Zubiri). El realismo se incribirá así en una radical fundamentación de la alteridad intelectual, incluyendo entonces una explicación metafísica de estos datos originarios de la pasividad radical de la experiencia, donde Zubiri considera que 'se manifiesta' la auténtica independencia ontológica de lo real. Esta problemática constituye el armazón de la teoría zubiriana de la realidad, pues la alteridad real que se anuncia en la intelección es la vía de engarce del hombre con la alteridad radical (a la vez que lo más íntimo suyo), suelo de la religación del hombre a la fundamentalidad de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

lo real. De este modo noología, metafísica y teoría de la religación (punto de partida de la teodicea) forman un todo sustantivo.

Así, pues, en el marco de la *Trilogía* se conceptúa la realidad como un tipo de formalidad, lo cual no quiere decir que se "reduzca" -como ocurría en el idealismo transcendental fenomenológico- a mero rendimiento subjetivo. Justamente al contrario, el carácter de realidad no es un sentido más constituido por el sujeto, un noema más correlato de un peculiar tipo de noesis. La realidad como formalidad es, podríamos decir, el sentido de lo que es en sí misma la realidad en tanto que tal, pero hecho consciente, iluminado replicativamente por un yo (replicativamente porque la intelección es *actualidad* de lo real, y toda actualidad es un momento ulterior, como veremos, de lo real; la realidad entra, pues, replicada, dos veces: una vez como ella misma, y otra como actualizada en la inteligencia); es la actualidad de la realidad como carácter transcendental de las cosas en la inteligencia. Esta 'iluminación' de lo que ya es realidad es lo que pone la "subjetividad". Pero esta realidad talificada (realidad que es *tal*, que tiene un tal contenido determinado) se muestra en sí misma abierta, no se agota en su quedar en nosotros, ni en lo que queda mismo; muy al contrario, en su quedar nos "comunica" como su sentido primordial que su quedar es sólo un momento suyo, por lo que la realidad en la aprehensión o realidad *aquende* es, en tanto que tal, *esencialmente insuficiente* y, consiguientemente, remisión a 'más' realidad, comunicación con 'más' realidad. Este es el sentido explícito del *prius*. Lo real en la impresión y lo real *allende* la impresión es real por ser de suyo lo que es; "*aquende*" o "*allende*" no son sino modos de estar lo real en relación

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

a quien tiene la capacidad de actualizarlo en aprehensión intelectual, es decir, determinaciones extrínsecas suyas.

Esta capacidad lo es (y esto es importante) de una realidad finita: el hombre. Por ello, la impresión de realidad, que nos sitúa de manera irrevocable e irremisible en la realidad -no hay, pues, que ganar ésta, porque ya estamos *ab initio* en ella-, lo hace desde momentos limitados suyos, desde meros escorzos o lados suyos. Son los momentos de realidad a que nos abre la "colisión causal" (actuidad) entre la realidad en torno nuestro y nuestra particular realidad psico-orgánica; pero estos momentos son sólo un aspecto limitadísimo de la ilimitada riqueza de la realidad, no obstante ser momentos de plena realidad.

Comienzo humilde pero irrefragable.⁴² Esta solidez de la aprehensión primordial de realidad hace de ella el punto de partida y la fuente de toda la vida espiritual humana, tanto de la social, de la personal, de la científica como de la religiosa.

La formalidad de realidad es, así, el modo humano de estar inserto en 'la' realidad; a saber: aprehendiéndola en su propio contenido y especificidad; es el estar en la realidad dándose cuenta de ella. Por esto, en un sentido análogo cabe decir que el hombre es el "instrumento" que la realidad tiene para "tomar conciencia" de sí misma; es el "instrumento" para la actualización reduplicativa de lo real. De este modo, el hombre es la expresión más alta de la realidad intramundana (Dios es la única realidad extramundana), la única verdadera sustantividad que asombrosamente ha surgido de y en el dinamismo cósmico, pero perpendicular a él, en frente suyo, suelto-de-él, como un

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

ab-soluto que inaugura una nueva y extraordinaria función transcendental de la realidad.⁴⁹

Haciendo un alto en la exposición, y reflexionando sobre las relaciones Husserl-Zubiri, nos percatamos de que hay muchas analogías y similares asunciones descriptivas en ambos, pero ello, a más de algunas diferencias en la descripción, parece insertarse en un contexto interpretativo radicalmente heterogéneo. Así, el carácter transcendente del objeto intencional o noema (transcendencia en la inmanencia) encuentra en Zubiri su correlato en el momento de alteridad de la impresión de realidad. "Ser de suyo en la impresión" y "ser objeto intencional de un acto ponente" son expresiones distintas para un idéntico contenido descriptivo. No por sutiles dejan estas diferencias, sin embargo, de ser notables. Hasta tal punto es así que las consecuencias para el conjunto del pensar de uno y otro filósofo son importantísimas, como veremos, y ello en relación a la mayor parte de los problemas fundamentales que acucian al hombre.

El objeto real es siempre para Husserl, incluido el nivel antepredicativo de la pura receptividad, una "parte" de la vivencia, aunque no parte ingrediente. Es *parte intencional*, como lo es todo sentido que encuentra su fundamento pleno en la realidad de la noesis que intencionalmente lo constituye. El objeto real -y no ya el objeto real como correlato sintético de múltiples vivencias, sino ese puro "átomo" de sensación correlato en cada ahora de la impresión originaria- es siempre un rendimiento intencional, algo que no puede gozar nunca de independencia ontológica respecto de la(s) vivencia(s) que lo constituye(n). Creo que esto lo he mostrado con toda nitidez en la

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

Sección I. "Real" en Husserl no significa sino un cierto sentido intencional constituido por cierta clase de vivencias. Mas en Zubiri el término "real" quiere conservar (aunque no restringirse a él) el sentido que le da la actitud natural. La realidad como formalidad, no reduciéndose a él, incluye el sentido habitual de realidad como 'zona' de objetos que son independientes de todo acto humano de conciencia. Lo real en la aprehensión no es sólo real por estar en la aprehensión sino porque es manifestación de una realidad que trasciende la realidad del "sujeto". De igual modo, lo real *allende* la aprehensión no será real por ser *allende* la aprehensión -por no haber sido nunca aprehendido-, sino por ser real; por ello es siempre término de la razón inquiriente. Pero hay que resaltar que la realidad que el puro análisis constata es la realidad *aquende*. En este sentido es también realidad *en* la vivencia, lo que ocurre es que es realidad *en* la vivencia en su condición talitativa, porque en sentido transcendental -en tanto que realidad- es ineludible remisión a una realidad *otra* que la del sujeto. Si no fuera así, ¿por qué es el yo incapaz de cancelar la escisión *noesis-noema*?, ¿por qué esa insuperable resistencia del objeto a la evidencia plena si no fuera más que una realidad *en* mí?

Esta incancelabilidad de la escisión no es para Zubiri sino el *dominio* que lo real ejerce sobre la limitada realidad del yo, es el *poder* de lo real que late en todas las cosas reales pero que no se agota en ninguna de ellas y las desborda a todas, las trans-ciende -también al yo-. La realidad *aquende* no es en este sentido sino el *vehículo* que sumerge de manera ya incommovible a la realidad personal en la senda hacia la fundamentalidad, hacia 'la' realidad.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Hemos visto que el Husserl maduro recoge en toda su intensidad el sentido *impositivo* con que lo real constriñe al yo en la pasividad de la experiencia. Esto es cierto. Pero esta impositividad, al carecer los objetos de toda entidad independiente al margen de las vivencias, no puede tener su origen radical en ellos, sino que lo tendrá en una legalidad intrínseca al yo que determinará ineluctablemente los nexos aparienciales. Similarmente a Leibniz, la legalidad que rige la impositividad de los contenidos estaría inscrita en la esencia de cada mónada, como si Dios -esa transcendencia que se anuncia en la immanencia-, sumo ingeniero informático, nos hubiera dotado al crearnos de esta inmodificable codificación. No es esto lo que Zubiri nos propone. La impositividad que experimentamos en la pasividad proviene de la independencia óptico-ontológica de que goza todo lo real por serlo y que se manifiesta en la alteridad aprehendida intelectivamente. La esencia humana no es el único tipo de esencias que pueblan el cosmos. El cosmos no es exclusivamente un cosmos de talidades monádicas. Hay otras finitudes -pues, como veremos, toda esencia intramundana, toda realidad constructamente talificada, es necesariamente finita- infrahumanas carentes de inteligencia, pero que se actualizan en la inteligencia, permitiendo no sólo que ésta se co-intelija, sino arrastrándola en una búsqueda de la ultimidad. En la aprehensión los hombres no sólo sienten algo real, sino que sienten su propia realidad, y con ella su contingencia y finitud. Quedando así, a merced del enigma de la realidad que late en ellos y en las cosas.⁴⁴ La transcendencia que se anuncia o hace a través de otras realidades.

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

Ahora estamos ya en condiciones de desentrañar el sentido del término zubiriano "aprehensión primordial de realidad". Que la intelección es *aprehensión*, ya ha quedado dicho. También he explicado, aunque muy superficialmente, que se trata de *aprehensión primordial*, *aprehensión* que nos instala escorzadamente, pero de un modo inmediato y definitivo (irrefragable), en la realidad. Además, es de esta *aprehensión* de donde arranca toda la ulterior vida espiritual humana, todas las demás formas de experiencia y, en general, todo el dinamismo ulterior de la inteligencia.⁴⁵ Que es *aprehensión de realidad* es ya obvio. También comienza a aclararse aquí la afirmación del filósofo español de que la intelección no es mera relación intencional, sino que consiste en un "físico" estar en la cosa dándonos cuenta de ella. Por ello prefiere hablar Zubiri de *noergia* para designar el acto intelectual.⁴⁶ La intencionalidad será, pues, únicamente, un momento de la plena *noergia* intelectual y, además, ulterior, no originario, pues la esencia primordial de la intelección originaria es ser mera actualización.⁴⁷

Los errores tradicionales a la hora de analizar el acto intelectual han residido habitualmente en la insuficiencia del análisis. Siempre se ha pasado por alto, en opinión de Zubiri, alguno de los momentos de la *aprehensión de realidad*:⁴⁸

1. o bien se ha reparado sólo en el momento de *afección*, y se ha concebido la percepción como "mera representación subjetiva";
2. o bien no se ha reparado en el momento de fuerza de imposición de lo real aprehendido, y se ha considerado la percepción como juicio, como "mera construcción del logos";

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

3. o bien se ha reparado únicamente en el momento de alteridad, como fue el caso de Husserl, concibiéndose la percepción como "simple aprehensión", i.e., como el contenido de lo dado, quedando "reducido" su carácter de realidad (se trataría, pues, de lo percibido como mero noema).

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

NOTAS AL CAPÍTULO 1ª:

1) Cf. Introducción de Vidal Peña a la edición de Alfaguara de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, Madrid, 1977, pp. 1 a 45. Zubiri dirá que con el s. XIV y definitivamente con Descartes el pensamiento occidental caminará con paso firme "hacia la desrealización de la esencia", *Vid.* SE., p. 4.

2) Cf. *supra* p. 171.

3) NHD., Prologos, p. 13.

4) "Estricto" no significa aquí completo en el sentido cuya posibilidad refuta el Teorema de Gödel. Los esfuerzos husserlianos por construir una *mathesis universalis*, no deben confundirse con los esfuerzos por construir la Filosofía Primera. Espero que la Sección I haya contribuido a aclarar este punto; la *mathesis universalis* queda subordinada al idealismo transcendental.

5) Sobre el movimiento fenomenológico:

- A. T. Tymieniecka, *Phenomenology and Science in contemporary european Thought*, The Noonday Press, New York 1962.

- G. Vidal, *Les Aventures de la Phenomenologie*, en *Antoniana*, 39, 1964, pp. 302-325.

- G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, en *philosophische Rundschau*, 4, 1964.

- H. Spiegelberg, *The phenomenological Movement, A historical Introduction*, 2 vols, The Hague, Martinus Nijhoff, 1965.

- P. Thevenaz, *Qu'est-ce que la Phenomenologie?*, en *Rev. de Théologie et de Philosophie*, 1, 1952, 9-30/126-140/294-316.

- A. Pintor Ramos, *Vicisitudes del Movimiento fenomenológico alemán*, *Rev. Salmantina de Filosofía*, nº 19.

- H. R. Sepp (Hrg.), *Edmund Husserls und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München, 1919.

Vid. también Diego Gracia Guillén, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Labor universitaria, Barcelona 1986, pp. 50, 51.

6) Entre sus muchas publicaciones al respecto, especialmente: A. Pintor Ramos, *Zubiri y la Fenomenología*, *Realitas* I, S.E.P., Madrid 1971, pp. 389 a 565. *Génesis y Formación de la Filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1983, 2ª ed. *La "Maduración" de Zubiri y la Fenomenología*, *Naturaleza y Gracia*, vol. xxvi/2-3, mayo-diciembre de 1979, Salamanca. *El joven Zubiri: Fenomenología y Escolástica*, La Ciudad de Dios, vol. cxcix, nº 2 mayo-agosto de 1986, pp. 311/326, Real Monasterio del Escorial.

7) Cf. *supra*, p. 27, nota 35 y p. 130, nota 69;

8) Cf. el artículo acabado de citar de A. Pintor Ramos, *El joven Zubiri: Fenomenología y Escolástica*, La Ciudad de Dios, vol. CXCIX, nº 2 mayo-agosto 1986, 311/326, Real Monasterio del Escorial; así como el estudio de Enrique Rivera, *El Diálogo de Zubiri con la Metafísica clásica*, *Realitas* II-III, S.E.P., Madrid 1979.

9) A. Pintor Ramos, *Vicisitudes del Pensamiento fenomenológico alemán*, *op. cit.*, p. 408; "Husserl lo tachó (se refiere a Pfänder) de "realista ingenuo" y de "metafísico" [...]" p. 410; "[...] Husserl terminó desautorizando a todos sus discípulos. El realismo le parecía a éste un paso atrás en el nivel de reflexión conseguido por el pensamiento contemporáneo [...]"

Diego Gracia, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, *op. cit.*, p. 123.

10) IS., Prólogo, pp. 9, 10 y 11.

11) IS., Prólogo, pp. 9 y 10. Recuérdese la crítica ya aludida de Hegel al criticismo en sentido análogo; Cf. *supra*, p. 129, nota 51.

12) Sólo más adelante se aclarará el significado exacto de esta expresión entre paréntesis, cuando hayamos precisado qué entiende Zubiri por intelección ulterior a la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

intelección primordial; logos y razón. En cualquier caso, se trata de niveles experienciales en sentido análogo al visto en Husserl,

13) *Vid.* Jürgen Habermas, *Pensamiento posmetafísico*, trad. española en Taurus-humanidades, Madrid 1990. También, Jesús Conill, *El Crepúsculo de la Metafísica*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1988.

14) IS., cap. 1, pp. 19 y 20.

15) IS., cap. 1, p. 20.

16) *Cf. infra*, (razón).

17) IS., cap. 1, pp. 20 y 21.

18) IS., cap. 1, pp. 21 y 22: "[...] el darse cuenta es siempre un darse cuenta "de" algo que está presente a la conciencia. Y este estar presente no está determinado por el darse cuenta. La cosa no está presente porque me doy cuenta, sino que me doy cuenta porque está ya presente. Se trata ciertamente de un estar presente en la intelección, en la que me doy cuenta de lo presente, pero el estar presente de la cosa no es un momento formalmente idéntico al darse cuenta mismo ni está fundado en éste [...]. En la intelección me "está" presente algo de lo que "estoy" dándome cuenta. La unidad indivisa de estos dos momentos consiste, pues, en el "estar". El "estar" es un carácter "físico" y no solamente intencional de la intelección. Físico es el vocablo originario y antiguo para designar algo que no es meramente conceptivo, sino real. Se opone por esto a lo meramente intencional, esto es, a lo que consiste tan sólo en ser término del darse cuenta. El "darse" cuenta es "darse-cuenta-de", y este momento del "de" es justamente la intencionalidad." Este aspecto al que Zubiri hace aquí referencia es importante en su oposición al idealismo fenomenológico. Zubiri apunta a la *anterioridad* del estar presente la cosa como una dato descriptivo primordial al que Husserl no atendió lo suficiente.

Otra amplia aclaración de lo que Zubiri entiende por "físico" la encontramos en SE., Parte I, cap. 1, nota general, pp. 11-12-13. "Físico" es sinónimo de real, por lo que sólo quedará plenamente aclarado su sentido al final de nuestra investigación, cuando conozcamos, ya en todo su alcance, qué es lo que Zubiri entiende por *realidad*.

19) *Cf. supra*, pp. 142, 148-149 y 163 nota 7.

20) IS., p. 85.

21) IS., pp. 89 a 97. *Vid.* Diego Gracia, *Voluntad de verdad...*, *op. cit.*, pp. 129-130.

22) No obstante, debemos tener en cuenta dos cosas. En primer lugar que Zubiri utiliza el puro sentir animal como contraste que nos ayuda a ver más claramente en qué consiste el 'de suyo' de la formalidad de realidad (el 'quedar' como 'de suyo' frente al 'quedar' como mero 'estímulo'). En segundo lugar, que, en última instancia, al contener cada configuración real, cada sustantividad -pertenzca al nivel evolutivo que pertenezca- según la teoría metafísica de Zubiri, los modos de realidad anteriores que la han 'dado de sí', que en su dinamismo la han posibilitado, el hombre, siendo hombre, i.e., una forma nueva de realidad, es también animal y viviente y materia corporal estable y subatómica. En tal medida lleva en sí todos los grados de realidad inferiores. Pero este es un dato teórico que sólo a *posteriori* podría concordar con los datos descriptivos.

Como apoyo de este argumento: IL., p. 13: "El hombre tiene este sentir humano de que el animal carece, y tiene también un sentir puramente estímulico o animal, en ciertas zonas de su realidad."

23) SH., pp. 11 a 19. IS., cp. 3, §1.

24) IS., pp. 28-29.

25) IS., p. 30: "Sería un error pensar que el sentir consiste tan sólo en suscitación y que los otros dos momentos son consecutivos al sentir."

26) En qué sentido sean "partes" tuyas, queda por dilucidar; en cualquier caso, el proceso vital incluye un sustrato de proceso biológico que, a su vez, se apoya sobre procesos físico-químicos etc... De este modo, determinar en qué sentido de "parte" se

Parte 1ª, cap. 1: La Inteligencia sentiente

habla, equivale a resolver cuál sea la relación entre lo psíquico -en el sentido de Brentano- y lo orgánico que está a su base. Se trata de una cuestión de razón que sobrepasa los límites del puro análisis.

27) IS., p. 31.

28) IS., p. 31.

29) La teoría zubiriana de la aprehensión sensible en su aspecto cosmológico encuentra su marco teórico general en la teoría de la *Estructura dinámica de la Realidad*. Toda sustantividad mundanal esta sujeta a movimiento, desde las sustantividades más "bajas" en la escala de realidad (materia elemental subatómica, materia estable -corporal y materia biológica-, SH., p. 57), hasta la auténtica sustantividad humana, gracias a la triple capacidad de la materia de "salir de sí", de "innovarse" y de "realización" (SH., pp. 443 a 454). Pues bien, como decimos, toda cosa real se halla implantada en "la" realidad en una tensión dinámica a *afirmarse* (SH., p. 554), a conservar su sustantividad. Esta tendencia a conservarse es "autoposición", y esta autoposición es mayor y más plena, cuanto más se avanza en la escala de realidades hacia el hombre. La aprehensión sensible, ya sea estímulo o de realidad, es el modo animal de estar implantado tendentemente en "la" realidad (mundo).

30) IS., pp. 37, 38 y 39. Cf. *infra*.

31) Cf. *supra*, pp. 52 y 53.

32) Zubiri se inscribe en la tendencia postheideggeriana y postorteguiana -"posmoderna"-, según la cual la reflexión nace necesariamente en un *topos* originario con unas peculiaridades (individuales, sociales e históricas). Individualmente, quien reflexiona parte de una naturaleza propia que está posibilitando su apertura al mundo. Esta apertura originaria que condiciona necesariamente la reflexión es un *factum* inmodificable por la reflexión misma, aunque sí asumible. Zubiri inscribe esta topología antropológica en una topología biológica general. Todo viviente se encuentra *ab initio* implantado en la realidad, en un *medio o entorno* concreto. Este medio adquiere para el hombre el carácter de un mundo. Así, pues, el *topos* del filósofo principiante viene definido por su propia naturaleza *recibida*, su entorno social y el momento histórico que le ha tocado vivir.

33) Cf. *infra*, p.

34) Cf. *supra*, p. 130, nota 2.

35) Para la teoría husserliana del signo Cf. *supra*, pp. 71 y ss.

36) IS., pp. 49-50: "[...] señal es algo cuyo contenido es aprehendido por sí mismo y que "además", por tanto extrínsecamente, 'señaliza'".

37) Por ejemplo, IS., pp. 79, 80, 81.

38) Cf. *supra*, pp. 154, 249 y ss.

39) En Nietzsche la oposición entre el sentir y el inteligir es un aspecto de la oposición más radical entre las actitudes dionisiaca y apolínea, entre el 'hombre de ciencia' y el 'hombre intuitivo', entre la moral de esclavos y la moral de señores. Lo intelectual va vinculado a lo apolíneo como una perversión de la auténtica naturaleza humana, que sigue siendo animal (esta perversión habría sido introducida en occidente por Platón). El hombre para llevar una vida auténtica ha de instalarse en el ámbito de sus instintos rigiéndose por la auténtica voluntad de poder incardinado en la naturaleza "sintuéndola" en toda su sensualidad, riqueza y caprichoso despliegue. Lo intelectual es perversión ascética fundada en el miedo y el rechazo de la vida.

40) Cf. *supra*, p. 226 y ss.

41) IS., p. 61: "[...] por esto (a la nota aprehendida como real) ni siquiera le pertenece su inclusión en el proceso sentiente. Está de alguna manera incluida en él, pero es precisamente por ser ya calor. El calor como algo de-suyo es, pues, anterior a su estar presente en el sentir.". Sobre el *prius* deberemos hablar más detenidamente, sin embargo

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

doy aquí los siguientes lugares donde Zubiri se expresa al respecto: En IS., pp. 61 a 63; p. 173; en SE., pp. 29, 116, 394.

42) IS., p. 59: "No se trata de un *salto* de lo percibido a lo real, sino de la realidad misma en *su doble cara* de aprehendida y de propia en sí misma [...] (la formalidad de realidad) es lo que lleva de la realidad aprehendida a la realidad allende la aprehensión. Este "llevar" no es, como acabo de decir, un llevar de lo no real y puramente inmanente, a lo real allende la percepción, sino que es un llevar de la realidad aprehendida a la realidad no aprehendida. Es un movimiento dentro de la realidad misma de lo real.", *Vid.* también IS., p. 65.

43) *Cf. infra*, p. .

44) IS., p. 3 y p. 63.

45) Esto ya está en Husserl como vimos, *Cfr. supra*, Sección I, cap. 5, apart. 2 *passim*.

46) IS., p. 64.

47) Es cierto que también Husserl considera la *noesis* como real, en tanto en cuanto lo real viene definido por la temporalidad, y toda noesis es temporal. Sin embargo, recuerdese que también el tiempo podría ser considerado un rendimiento intencional. *Cfr. supra*, p. 241 y ss.

48) IS., pp. 65 a 67.

Capítulo Segundo

Estructura de la Inteligencia sentiente

Introducción

Hasta el momento, me he limitado a determinar qué entiende Zubiri por aprehensión de realidad (intelección sentiente), situándola en el ámbito más genérico del proceso vital, así como en los respectivos subámbitos más específicos en que se encuadra, a saber: en el proceso sentiente y, dentro de éste, en el momento aprehensor del proceso sentiente. Su determinación se ha hecho muy simplificadaamente apuntando a su esencia (aprehensión impresiva del contenido como real). Hemos llegado a una representación más clara de ella al contraponerla a la aprehensión impresiva del contenido como mero estímulo. Queda ahora la tarea que requiere mayor finura: alcanzar (describir y caracterizar) intuitivamente la estructura formal del acto de intelección.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Algunas breves apreciaciones sobre la metafísica zubiriana nos van a aclarar ya, al mostrarnos el sentido de los términos "estructura" y "formal", la índole de esta tarea (a su vez, el análisis noológico nos dará posteriormente el origen descriptivo de estos conceptos -metafísica noológica-). El *hecho* (real) intelectual tiene, naturalmente, una estructura formal que hay que desentrañar. Estructura "formal" no significa, pues, sino estructura propia real: estructura constitutiva.'

Zubiri lleva a cabo el plan descrito según el siguiente esquema:

- I) Redefinición de la impresión de realidad:
 - 1. Análisis de sus dos momentos: el momento impresivo (sentiente) y el momento de realidad (intelectivo).
 - 2. Análisis de la unidad estructural de los dos momentos.
- II) Estructura de la impresión de realidad:
 - 1. Estructura modal de la impresión de realidad (diversos modos de estar impresivamente dada la alteridad de realidad):
 - 1.1. La diversidad de los sentires:
 - A. Diversos modos de presentación de lo real desde el punto de vista del momento sentiente del inteligir.
 - B. Diversos modos de presentación de lo real desde el punto de vista del momento intelectual del inteligir.
 - 1.2. La unidad de estos diversos modos de presentación de lo real en tanto que "modos" de intelección:
 - A. Unidad por mutuo recubrimiento.
 - B. Primordialidad de la unidad: los múltiples modos de presentación de lo real son analizadores de la unidad del acto intelectual. La unidad del acto no es resultado de la

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

síntesis de dichos múltiples modos de presentación de lo real.

2. Estructura transcendental de la impresión de realidad.

2.1. ¿Qué es transcendentalidad?

2.2. Indole formal de la transcendentalidad.

3. Unidad estructural de la impresión de realidad.

S1 Redefinición de la impresión de realidad.

a. Momento impresivo y momento de realidad.

No hace ya falta insistir en los dos momentos que encontramos en todo acto intelectual: el impresivo y el de realidad. Inteligir, ya lo sabemos, no es sino "aprehender algo impresivamente como real". Pero entonces conviene llevar a cabo algunas reflexiones. ¿Qué añade el adverbio "impresivamente" al concepto de aprehensión? En otros términos: ¿caben aprehensiones no impresionativas?

Puesto que la impresionatividad viene definida por sus tres momentos constitutivos de afección, alteridad y fuerza de imposición, habría que pensar si sería posible algún tipo de aprehensión que careciera al menos de alguno de dichos momentos. Desde luego, el momento que parece no puede faltar a ninguna aprehensión es el de alteridad; toda aprehensión ha de serlo de algo. ¿Cabría entonces algún tipo de aprehensión carente del momento de afección y/o de fuerza de imposición? Esta es la pregunta clave que dejo abierta.

Zubiri atribuye a la aprehensión de realidad tres notas:

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

1. La *exclusividad* ("aprehender realidad" es algo exclusivo de la inteligencia).
2. La *elementaridad* ("aprehender algo como real" es el acto elemental de la inteligencia).
3. La *radicalidad* ("aprehender algo como real" es el acto radical de la inteligencia).

"Exclusividad" hace referencia al hecho de que no hay otros actos no-intelectivos capaces de tal rendimiento, con lo que entre el sentir animal y el humano hay diferencia esencial y no de mero grado. Entre el hombre y el animal hay un abismo ontológico.

"Elementaridad", porque toda otra actividad intelectual (idear, concebir, juzgar, razonar, etc.) es ulterior y ha de fundarse en la aprehensión de realidad. De este modo, la noología fundamentará tanto la teoría del lenguaje y del juicio (tomo segundo de la Trilogía), como la teoría de las ciencias particulares y de la metafísica de razón (tomo tercero de la Trilogía).

"Radicalidad" como rasgo complementario al de "exclusividad", pues se refiere al hecho de que la aprehensión de realidad está a la base de la esencia del hombre como "sustantividad personal". La inteligencia sentiente es el acto radicalmente humano. No en vano define Zubiri al hombre como "animal de realidades", y, por ello mismo, la antropología zubiriana, que a su vez está a la base de la teoría de la religación,² no puede también sino fundarse en la noología y estar con ella en íntima trabazón.

El hombre es el animal hiperformalizado. En él, al quedar los contenidos como realidades, se rompe el automatismo estímulo del animal. La aprehensión del estímulo no va esencialmente ligada a la adopción de una

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

determinada respuesta. La unidad más o menos mecánica de la inserción del animal en el mundo se quiebra en el hombre.³ Esto quiere, naturalmente, decir, que toda respuesta humana está mediada por la inteligencia. Son extraordinarias las consecuencias de este hecho. Una de las cuestiones de gran interés a este respecto consiste en dilucidar la esencia de la *actitud puramente teórica*.

Como he dicho, la impresión de realidad sitúa al hombre "frente al" mundo, posibilita la apertura de un espacio absoluto entre él y lo otro que él, conlleva, pues, una suspensión de la inmediatez de la respuesta. Pero, en cualquier caso, toda actividad humana -respuesta o serie de respuestas- está mediada por la "contemplación" intelectual. La especificidad de la actitud puramente teórica habrá de consistir en aquella respuesta humana retroactivamente orientada al mero dejarse impresionar por la realidad - naturalmente, entrando en juego tanto el logos como la razón en el sentido zubiriano-. Los fines del comportamiento teórico residen en la intelección misma, cosa que no ocurre con otros tipos de comportamiento, como p. ej. el tecnológico.

Es muy importante darse cuenta de que la intelección sentiente está fundida en el hombre con el sentimiento afectante y la voluntad tendente. Mi inserción en el mundo el día en que fui engendrado es una inserción que incluye todas mis potencialidades. Ciertamente no hay un sujeto *puro* que pueda desactivar definitivamente sus intereses mundanos. Desde luego, en determinados momentos de su vida el sujeto puede suspender sus intereses no teóricos y consagrarse a la *θεωρία*, pero esto siempre es posible como una modificación del modo natural como el hombre está en el mundo.⁴ Sin embargo, este hecho de que el hombre esté *implantado* en el mundo en el

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

modo de la *Sorge* heideggeriana, es decir, traspasado por la preocupación práctica existencial, ¿implica acaso que no hay en ningún sentido una primacía de la "representación" (entendiendo representación como presentación originaria a la inteligencia de las cosas reales, es decir, como intuición originaria o aprehensión primordial de realidad)? Husserl parece haber defendido que sí hay una cierta primacía de la representación, pues todo modo de objetividad, incluidos los valores que motivan la voluntad, se constituye sobre las objetividades de las presentaciones originarias (la *voluntad de verdad* surge y sólo es posible sobre la base de la *verdad real*).⁵ Aunque también habla Zubiri de que la voluntad sólo se apropia posibilidades que previamente le ha ofrecido la inteligencia, no puede decirse que hay una primacía de ésta sobre la voluntad y el sentimiento, pues las tres facultades se interpenetran por esencia (al igual que Husserl habla de una motivación previa a la de los actos espontáneos del yo, habría que hablar en Zubiri de una especie de "voluntad prelógica"). Además, el inteligir mismo es un hacer, en esto tenía toda la razón el transcendentalismo fenomenológico.

2. Unidad formal de la impresión de realidad.

Se trata de insistir en la unidad formal, esto es, estructural, sustantiva del acto de impresión de realidad o inteligencia sentiente.

Esta tesis fundamental ya ha aparecido incipientemente en varias ocasiones. Es de gran importancia no solamente porque se refiere a un aspecto esencial del acto intelectual: su naturaleza intrínsecamente sentiente, sino porque, como ya apunté más arriba, tiene un sentido peculiar en la trayectoria del pensamiento occidental. La radical oposición que se había venido postulando entre inteligir y sentir reposaba sobre cimientos

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

endebles, pues no se había dicho con claridad en qué consistía "formalmente" cada una de estas actividades.⁶ Incluso cuando se habló de unidad entre sentir e inteligir -pensemos en Kant- no se trataba propiamente de unidad estructural, sino de unificación extrínseca entre los dos actos: unidad *sintética* de sentir e inteligir. Lo mismo vale para Husserl si reducimos el carácter intelectual a los actos espontáneos categoriales del yo que, a *posteriori*, constituyen sus objetos solapándose a los actos puramente sensibles de la receptividad. Ahora bien, lo que Zubiri postula es unidad esencial estructural entre sentir e inteligir. Esto significa que sentir e inteligir son dos momentos inseparables de un único acto; i.e., que no es el caso que un acto sensible *procure* a la inteligencia el "objeto" que ésta va a inteligir, sino que sentir e inteligir lo son de la misma cosa. El sentir está estructuralmente en el inteligir y el inteligir en el sentir, pues el inteligir es inteligir impresivamente y la impresión es intelectual por ser impresión de realidad. No se oponen, entonces, sentir e inteligir; los que sí se oponen son el puro sentir o sentir estímulo y el sentir intelectual. Ambos son, no obstante, modalidades de sentir, tipos de impresión según su formalidad.

Para diferenciar la inteligencia sentiente de la inteligencia tal y como la entendió la tradición, Zubiri llama a ésta última *inteligencia sensible o concipiente* (sensible -no sentiente- porque opera con el objeto que previamente y en un acto distinto le habría donado la sensibilidad como facultad independiente).⁷

Ambas concepciones de la inteligencia difieren en el modo que bosquejamos en el siguiente cuadro:⁸

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

A) <u>Inteligencia sensible o concipiente</u>	<u>Inteligencia sentiente</u>
1. carece de objeto propio salvo el que le habría donado la sensibilidad.	1. tiene un objeto formal propio: las realidades.
2. en ella se oponen sentir e inteligir	2. la realidad está dada por los sentidos inteligentes (los sentidos en la inteligencia).
3. lo que es propiamente intelección es una actividad ulterior al sentir y fundada en el sentir, i.e., concebir, juzgar, razonar (logificación de la inteligencia).	3. el acto intelectual propiamente dicho consiste en la aprehensión de realidad (sensualización de la inteligencia).
4. sentir e inteligir son dos actos distintos.	4. inteligir y sentir son un único acto: la aprehensión sentiente de lo real.

§2 Estructura de la impresión de realidad.

Según el esquema de Zubiri que he anticipado,⁹ la descripción se estructura en dos momentos. En un primer momento atiende a la diversidad constatable de modos en que los diferentes sentidos nos presentan la realidad. Lo que importa es, pues, lo especificante en el acto intelectual (que, como veremos enseguida, no obedece únicamente al contenido). En un segundo paso, Zubiri destaca lo que impropriamente pudiéramos considerar el momento de "comunidad" en todo acto intelectual (el momento transcendental de realidad) y analiza en él su estructura transcendental.

1. Estructura modal de la impresión de realidad.

1.1. La diversidad de los sentires.

A) Desde el punto de vista del momento sentiente.

La descripción zubiriana a este respecto queda tal y como la expongo abreviadamente a continuación. Lo más destacable es que se muestra que el modo de presentación visual es simplemente otro más entre los posibles y

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

no el modo privilegiado, tal y como solía considerarlo la filosofía griega y como ha perdurado prácticamente hasta la actualidad. Hay que advertir, sin embargo, a este respecto, que la fenomenología ya abrió el camino a esta misma consideración con sus agudas descripciones de los diversos actos noéticos (visuales, auditivos, táctiles, etc.), sobre todo al reconstruir el modo de "constitución" del mundo a través del propio cuerpo (*Leib*).¹⁰ Tenemos, pues:

1. *Vista*. La cosa real nos es dada como algo que "está delante del" aprehensor según su eídos o configuración.
2. *Oído*. La cosa sonora no está incluida en la audición (como sí lo está la cosa vista en la visión -"incluida", naturalmente, como "objeto intencional" dado y no como parte ingrediente de la vivencia-). El sonido nos remite a la cosa sonora, la cual no aparece ella misma. El sonido es *noticia* de la cosa. Este modo de presentación, insito ya en las estructuras más originarias del sentir, tiene gran importancia, pues junto a otros modos de presentación igualmente dinámicos tiene el carácter de remitir al hombre a un plus de realidad.¹¹
3. *Olfato*. La cosa real se nos presenta aprehendida como *rastro* que deja la cosa.
4. *Gusto*. La cosa está presente como realidad poseída, degustable, como *fruible*. Zubiri resalta que es la realidad misma la que como tal realidad tiene un momento formal de fruición.
5. *Tacto*. La realidad se hace presente en sí misma, en su propia solidez. Es la *nuda presentación* de la realidad.
6. *Kinestesia*. La realidad se me presenta como algo "en *hacia*" (la realidad en *hacia*), en direccionalidad. Veremos en su momento la crucial relevancia de este modo de presentación de lo real.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

7. *Temperancia*. La realidad se nos presenta como *temperante* (como fría, caliente, o sus grados intermedios).

8. *Afectividad*. La realidad queda como *afectante*, como produciendo dolor o placer.

9. *Sensibilidad laberíntica o vestibular*. La realidad se me da como teniendo una posición respecto de *mi posición centrada*.

10. *Cenestesia o sensibilidad interna*. Es el modo de presentación de mi propia realidad: *presentación en intimidad*.

B) Desde el punto de vista del momento intelectual:

A los modos de presentación de la realidad propios de cada sentido (inteligente) corresponde un peculiar modo de intelección, pues ya hemos advertido que es infundado reduccionismo suponer que inteligir es "ver". Tales modos de intelección son:

<u>sentido</u>	<u>la intelección tiene el carácter de</u>
----------------	--

- | | |
|-------------------|---|
| 1.- (vista) | → <i>videncia</i> (del eíðos). |
| 2.- (audición) | → <i>auscultación</i> . |
| 3.- (olfato) | → <i>rastreo</i> (rastros y huella). |
| 4.- (gusto) | → <i>aprehensión frutiva</i> . |
| 5.- (tacto) | → <i>tanteo</i> . |
| 6.- (kinestesia) | → <i>tensión dinámica</i> . |
| 7.- (temperancia) | → <i>como atemperación</i> a la realidad. |
| 8.- (afectividad) | → <i>como afectado</i> por la realidad. |

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

9.- (sensibilidad laberín-

tica y vestibular) → como *orientación y equilibrio*.

10.- (cenestesia) → como *intimación con lo real*.

1.2. La unidad modal estructural de la intelección.

Estos diversos modos de intelección sentiente no son diversos sólo por su "contenido" sino también por el "modo como nos presentan ese contenido real". Así, no es la misma la situación de un ciego de nacimiento que la de una persona a quien la ceguera le ha sobrevenido en un determinado momento de su vida. El ciego de nacimiento no sólo no puede aprehender los contenidos visuales, careciendo de toda intuición al respecto, sino que también carece de la idea del modo de presentación visual, de la idea del "estar ahí delante presentes" las cosas (noción de *efectos visual*).¹² Hay, pues, que distinguir entre el *contenido* y el *modo de presentación del contenido*.

La unidad de la intelección humana no es la síntesis de los diversos modos de presentación sentiente de lo real. Esto supondría, como ocurre en toda síntesis, que la unidad es posterior a las partes; además quedaría por decir cuál es el factor extrínseco sintetizante. Muy al contrario, la unidad de la intelección es primaria y consiste en el hecho de que los diversos modos de sentir son en la intelección modos de sentir *realidad*. El factor *reíco* es el unificante y formalmente previo a la diversidad de presentaciones sentientes.

Consecuentemente la expresión correcta para dar cuenta del modo en que la diversidad de sentires se estructura en el acto unitario intelectual no es la de síntesis, sino la de *análisis*. El acto unitario de aprehensión

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

de realidad *se analiza* en los diversos modos sentientes de presentación de la realidad. Estos son, por consiguiente, "analizadores" del acto.¹³

En la dirección contraria, los analizadores se constituyen en la originaria unidad por *mutuo recubrimiento*, lo que da razón de la riqueza de la aprehensión de realidad. Así, por ejemplo, mi ver esta mesa sobre la que escribo, mi tenerla aquí delante según los contenidos eidéticos con que se me da, se recubre con mi palparla táctilmente, es decir, con su dárseme en su nuda realidad. A la vez, ambas presentaciones se recubren con mi acto de presentación cenestésica (que acompaña a todas mis representaciones), y así sucesivamente.

Zubiri hace, como vemos, una extraordinaria descripción de lo que es nuestra vida perceptiva mostrándonos sus fundamentos originarios. Este trabajo suyo se inscribe indudablemente en la línea de investigaciones iniciada por Husserl en el segundo tomo de *Ideas...*, cuando el creador de la fenomenología intenta describir el modo como "constituimos" el mundo intersubjetivamente, sobre todo, a través de nuestro cuerpo (*Leib*).

Como quiera que fuere, conviene reflexionar sobre la importancia que el pensador español concede a la kinestesia como modo de presentación de la realidad en *hacia*, pues al recubrirse este modo intelectual con los demás, da lugar a nuevos modos de intelección a la vez que constituye el basamento de aspectos cruciales de la intelección misma.¹⁴ Tal es el caso de la transcendentalidad y, consiguientemente, del problema de la *realidad campal* y de la *realidad mundanal* (fundamentos del logos y de la razón), así como del problema de la religación. Más adelante incidiré sobre esta problemática.

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

2. Estructura transcendental de la impresión de realidad.

2.1. ¿Qué es transcendentalidad?

En la dicotomía formalidad/contenido de la intelección sentiente el contenido es siempre *específico*: se trata de "este" color azulado, de "esta" determinada figura, de "este" peculiar sonido, etc.; sin embargo, la formalidad de realidad tiene un *carácter genérico inespecífico*, pues todo contenido real se identifica, precisamente, en su formalidad de realidad.

La cara positiva de esta negativa inespecificidad de la aprehensión de realidad es su *transcendentalidad*.¹⁵ La impresión de realidad es transcendental porque no se agota en ninguno de sus contenidos concretos sino que los trans-ciende. Transcendentalidad es, de este modo, el momento estructural de la realidad en impresión, según el cual esta realidad aquende transciende de sí misma. Todo contenido real, por ser real (es decir, por estar penetrado de realidad, dado en la inespecífica formalidad de realidad) transciende de sí mismo, es *más* que sí mismo, "remite" a un plus de realidad, pues 'la' realidad *stricto sensu* que también a él le está penetrando, le rebasa, no se agota en su especificidad. Es, pues, el "de suyo" de cada contenido el que es transcendental. Pero como el "de suyo" es un momento estructural del contenido en la aprehensión de realidad la transcendentalidad afecta también a la estructura misma del contenido. El contenido, por ser real, está intrínsecamente abierto a más realidad de la que en sí mismo encierra; se transciende, está en *comunicación* esencial con otros contenidos reales, pues la realidad que en él late le desborda.¹⁶

La transcendentalidad de lo real en impresión es el fundamento de la *apertura de la subjetividad a lo transcendente* (intramundano y extramundano). Pero la remisión de la realidad aquende la aprehensión a la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

realidad transcendente es doble y encuentra un doble fundamento, ya que esta realidad aprehendida es doblemente *insuficiente*. Es insuficiente como lo es toda realidad mundana. Toda esencia intramundana está afectada en su médula por la finitud; es compuesta (de formalidad y un contenido específico) y por ello caduca. No es "la" realidad, sino "esta" realidad, "la" realidad la desborda y por ello remite siempre a su fundamento (esa realidad que sin ser ella la está intrínsecamente sustentando -lo más íntimo y lo más otro-).¹⁷ Pero la realidad aprehendida es también insuficiente por el hecho de ser aprehendida. Por serlo, por estar actuativamente fundada (más adelante aclararemos el sentido de "actuidad" frente a "actualidad") en la realidad de la cosa allende y en la del órgano sentiente -ámbas, a su vez, cambiantes- es una realidad *única*, es decir, *fugaz, variable y relativa*.¹⁸ Husserl tenía toda la razón en esto cuando insistía en que cada impresión tiene en cada ahora su contenido estrictamente individual y único. Este carácter insuficiente es el que ha conducido a menudo a negarle la realidad a esta realidad aqueude tachándola de "meros contenidos subjetivos".

Zubiri insiste, con razón a mi parecer, en que la doble insuficiencia de estas entidades no les impide ser estrictamente reales. Es realidad, pero doblemente insuficiente. Por ello el *prius* es una nota esencial de la realidad aqueude que no sólo remite a su fundamento extramundano, sino que antes que nada remite a su doble fundamento intramundano: la realidad de la cosa *allende* la aprehensión y la realidad de la inteligencia que también sustenta el acto intelectual.

En cualquier caso, es la transcendentalidad de lo real siempre el fundamento último de toda apertura, y, por consiguiente, es el fundamento

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

último de que lo real nos abra al *campo* de realidad y al *mundo* (y de que, a través de las cosas mundanas, en tanto que todas ellas 'vehiculan' realidad, estemos abiertos e incoativamente lanzados a la realidad fundamento -a "la" realidad-).

El modo como Zubiri plantea el problema de la transcendentalidad difiere del modo como se ha tratado habitualmente al afrontarlo desde la inteligencia sensible o concipiente (i.e, desde el dualismo sentir/inteligir). Desde esta perspectiva se ha conceptualizado lo transcendental, no como *comunicación*, sino como "comunidad". El "trans" de la transcendentalidad no era referido a la intrínseca "expansión comunicativa" de la realidad que está latiendo en lo real por serlo, sino a aquellos "factores" (entidades, conceptos) últimos comunes a todo ente. Por ello, piensa Zubiri que el paradigma de este modo de conceptualizar el problema de la transcendentalidad es Platón. Lo verdaderamente transcendental sería lo único verdaderamente ente, el Ser auténtico y uno del que todo cuasi-ser participa, el ser que por "emanación" impregna de sí a todo ente (*koi o íx*).

Respecto del paradigma platónico, Aristóteles, el pensamiento medieval y hasta el moderno, constituirían meras alteraciones que no pasan de ser accidentales. Aristóteles, y con él el pensamiento medieval, convierte el *ón* genérico común platónico (la Idea) en conceptos analógicos comunes (conceptos trans-genéricos).¹⁹ En la modernidad la "comunidad" se interpreta como comunidad objetiva. La metafísica como "ciencia del ente en tanto que ente" queda relegada en pos de la ontología como "ciencia del objeto en tanto que tal", pues, antes que nada, toda entidad de la que sea posible hablar humanamente es objeto ante la conciencia (Kant, Husserl, etc.). La metafísica se haría 'objetología', ontología.²⁰

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

El planteamiento de Zubiri no se mueve de "arriba" (conceptos transgenéricos) hacia "abajo" (las cosas reales concretas como seres que participarían de los referentes transgenéricos de tales conceptos transgenéricos), sino que Zubiri parte de la inteligencia sentiente, de lo real dado en impresión, y es entonces lo real mismo lo que muestra su esencial trascenderse, su estar de continuo desbordado por aquello que lo hace real *in situ*: "la" realidad. Transcendentalidad es comunicación y no comunidad.²¹ La tradición no ha descrito los hechos sino que ha construido un sistema conceptivo para explicarlos.

2.2. Indole formal de la transcendentalidad.

La transcendentalidad es, según lo dicho, un carácter estructural de la realidad en la aprehensión (o sea, de la formalidad de realidad). Sus momentos estructurales (formales) son cuatro:

1. *Apertura*. Este momento de la transcendentalidad se fundamenta en la "mismidad numérica" de la formalidad de realidad.²² Con ello pudiera parecer a primera vista como si la apertura quedara fundamentada en el *a priori* subjetivo de la formalidad de la aprehensión humana: la mismidad numérica de la formalidad frente a la multiplicidad de contenidos susceptibles de "entrar" en tal formalidad idéntica (la "formalidad se abre al contenido"). Ello presenta semejanza con la situación teatral en que los múltiples actores entran en escena en idéntico escenario. Al igual que la mismidad del escenario hace que todo actor que entra en él forme parte de la misma función y esté, así, abierto a todos los demás actores, la mismidad de la formalidad humana reifica todo contenido que "queda" en ella, y, en tanto que así sucede, todo contenido reico queda abierto a todos los demás. La

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

realidad (la formalidad de realidad) ex-cede de todo contenido, pues viene a ser el telón de fondo en que habrá de aparecer todo contenido particular.

Mas éste es únicamente un modo de ver el problema: la apertura de los contenidos vista del lado del acto de quedar y de lo que queda en el acto. Si sólo planteáramos la cuestión desde este ángulo subjetivista, Zubiri no se diferenciaría de Husserl o Kant: realidad sería mera formalidad subjetiva, un carácter meramente extrínseco añadido a los contenidos (el rendimiento de un acto subjetivo). Pero, en mi opinión, la realidad como formalidad, siendo algo posibilitado por las estructuras inteligentes del hombre, afecta intrínsecamente al contenido: el contenido en sí mismo es real, "la" realidad está latiendo en el contenido y la inteligencia lo que hace es posibilitar que esta realidad palpitante en los contenidos se actualice, 'quede' como tal. Por ello -y esto es crucial- la transcendentalidad no es algo que afecte exclusivamente al "sujeto". No son los actos los que están abiertos a otros actos, de manera que derivadamente también lo estarían sus correlativos contenidos entre sí. Creo que esta es la posición de Husserl, pero no la de Zubiri. Los horizontes externo e interno de las cosas (de los contenidos) no son abiertos por nuevas vivencias que brotaran en su intrínseco fluir temporal. Ciertamente, también los actos intelectivos abren a nuevos actos intelectivos en la corriente continua del tiempo interno, así como abren a las cosas reales que se actualizan en ellos; pero esta apertura no es ella misma fundante de la transcendentalidad sino que se funda en el hecho de que también los actos intelectivos son realidades. En los actos de inteligencia late también la realidad. La aprehensión primordial es posible gracias a la respectividad primaria del acto y la cosa en tanto que reales.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Son las cosas reales mismas las que en su intrínseca realidad y gracias a ella abren sus propios horizontes *arrastrando* así a la inteligencia a nuevas aprehensiones. El dinamismo intelectual no obedece exclusivamente, como postula el idealismo, al supuesto hecho de que el yo esté dotado desde siempre de un bagaje de *ideas e ideales absolutos* a cuya persecución se consagra permanentemente y con plena autonomía. Más bien, para Zubiri el yo, que ya de entrada no es algo en sí dado originariamente sino que se constituye ulteriormente, *barrunta* lo absoluto en la aprehensión primordial, ya que es precisamente lo absoluto lo que está latiendo y sustentando a lo finito intelectivamente actualizado.

2. *Respectividad*. Es correlativo al momento de apertura. Puesto que toda cosa real es abierta a todas las demás, sucede que toda cosa será real, será "de suyo" lo que es respectivamente a aquello que también es "de suyo". Como la apertura es un carácter de la formalidad de realidad no se tratará de relación. Respectividad no es relación.²⁹ Toda relación presupone los relatos, mientras que la respectividad, por fundarse en la formalidad de realidad, es un carácter estructural de toda realidad en y por sí misma. Toda realidad es intrínsecamente respectiva, o lo que es lo mismo, es lo que es sólo por su respectividad a las demás cosas reales.

3. *Suidad*. La formalidad de realidad, al reificar todo contenido, lo hace propiamente contenido "suyo", de la cosa. La formalidad *suifica* todo contenido al que se abre. Es el momento complementario del de realidad.

4. *Mundanidad*. La noción de mundo es la culminación de las nociones anteriores. Cada contenido en aprehensión de realidad es abierto a los demás contenidos, respectivo a ellos a la vez que 'suyo'; esto quiere decir que, por ser reales, los contenidos son *momentos* de "la" realidad a la que

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

abren desde sí mismos. El mundo no es para Zubiri el ser común del que participa toda cosa real, ni tampoco el concepto común cuyo correlato individuado conjuntaría todas las cosas;²⁴ tampoco es la totalidad de las cosas que lo componen, como si fuera el piélago que las contuviese (pues ello supondría que las cosas reales serían entidades cerradas arrespectivas, con lo que el mundo sería mera suma de ellas). Muy en otro sentido, el mundo es un momento más de la transcendentalidad de la realidad aprehendida; es aquello abierto por cada contenido real por serlo; es, nuevamente, un carácter intrínseco a la formalidad de realidad. Por esto, mundo lo habría aún en el caso de que tan sólo existiera una sola cosa, un único contenido. Esta cosa sola abriría un mundo.²⁵

Debo insistir en que esta concepción de la realidad como formalidad, y de la transcendentalidad como fundada en la formalidad intelectual, no es subjetivismo, ni empírico ni idealista. La cuestión afecta a todo el pensamiento del filósofo español, tanto a la talidad como a la transcendentalidad de los contenidos inteligidos. La especificidad, la contingencia, la finitud si se quiere, de la apertura intelectual humana a la realidad no implica su invalidez. ¿Por qué habría de implicarla? La transcendentalidad, tal y como podemos conceptuarla según el puro análisis de nuestras aprehensiones, sólo puede gozar de sentido para una 'esencia abierta' como la del hombre, una esencia que aprehende las cosas como 'de suyos'. Naturalmente que las cosas son 'de suyo' lo que son haya o no esencias abiertas en el cosmos, y naturalmente que estos 'de suyos' son ya de por sí transcendental y talitativamente respectivos. Pero sin el hombre este carácter reico sería ciego y en cierto modo como si no fuera nada. Es cierto, entonces, que el animal ha de aprehender contenidos expandidos en un

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

"campo" de percepción, mas al ser para él meros estímulos no se da en su aprehensión transcendentalidad ninguna, porque, para empezar, ni siquiera el contenido queda autonomizado como 'de suyo'. La formalidad de realidad es el carácter físico de realidad hecho consciente, es la realidad física quedando replicativamente ante la inteligencia. Por consiguiente, los físicos caracteres transcendentales de la formalidad son los físicos caracteres transcendentales de la realidad misma.

Ya vimos en su momento que todo lo físico es real y que el correlato del puro análisis son los "hechos", estados físicos de las cosas ("Sachverhalte"). Ahora bien, la unidad de lo físico inmediatamente accesible (realidad aquende) es el correlato de la unidad estructural de la impresión de realidad (la unidad de su multiplicidad modal en la presentación de los contenidos y de su univocidad transcendental en el carácter de realidad que todos ellos comparten).²⁶ Esta unidad recíproca y estructural es otra vertiente más de la unidad esencial de la inteligencia sentiente y de la definitiva ruptura con el dualismo sensibilidad/entendimiento. La unidad se articula por la codeterminación de la formalidad y el contenido (de la especificidad y la transcendentalidad). La formalidad determina que el contenido sea "*tal*" contenido (*función talitativa*), mientras que, recíprocamente, el contenido concretiza la formalidad, hace que la realidad transcendental sea "*realidad*" tal (*función transcendental*). No se trata, consiguientemente, de contenido o transcendentalidad por separado y en abstracto, sino que el contenido está intrínsecamente "traspasado" por la transcendentalidad, y a la inversa, la transcendentalidad se encuentra "traspasada" por el contenido: es una transcendentalidad física; es, en palabras de Zubiri, "la realidad física en trans",²⁷

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

Precisamente es esta unidad física de transcendentalidad y contenido la que da al traste con todo el planteamiento tradicional dualista del problema. Por ello cabe afrontar la cuestión de la transcendentalidad tanto desde el punto de vista de la *noología*, como desde el punto de vista de la *metafísica*. La *noología* trata la transcendentalidad como un carácter de la realidad en la aprehensión, es decir, como fundada en la unidad formalidad de realidad/contenido -por ello es susceptible de descripción analítica-. La *metafísica* se ocupa de la transcendentalidad como carácter de la realidad misma, es decir: como física transcendentalidad ("realidad física en trans"; es por ello un momento esencial de los físicos contenidos).

La aprehensión de realidad es nuestro modo de implantación en y acceso a la realidad tal cual. Por esta razón la frontera entre *metafísica* y *noología* viene trazada más por las peculiaridades metodológicas y de enfoque que por sus respectivos objetos. La realidad en la aprehensión es también realidad, y su transcendentalidad será también la transcendentalidad de la realidad por sí misma. Sobre esta base es lógico que tampoco sea satisfactorio para Zubiri el modo como la tradición ha conceptualizado la meta-física.²⁸

Meta, cuando rige acusativo, es la preposición equivalente al "trans" latino. El *meta* de *metafísica* no significaría un "después de" la ciencia física, como interpretó Andrónico de Rodas, sino un "después de" la zona de realidad física intuible, un "más allá" de lo físico. Este sería el sentido del "trans": trans-físico. Más allá de lo físico. Esta conceptualización, empero, sólo cabe en el marco de un pensamiento dualista como ha sido en gran medida el occidental. Habría dos tipos de aprehensión radicalmente distintos: la sensible y la inteligible; y cada una de ellas se aplicaría a zonas o

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

regiones del ser radicalmente distintas. La sensibilidad se ocuparía de la realidad inmediata física (mutable por esencia), mientras que la inteligencia se ocuparía de la realidad trans-física (trans-sensible -inmutable por esencia-).

Este esquema se invalida desde el momento en que la inteligencia sentiente rompe con el paradigma dualista. Lo transcendental no es lo trans-físico, sino "lo físico mismo en trans". Por ello lo transcendental no es *a priori* ni *a posteriori*, sino que es un momento físico de la realidad.²⁹ Ahora bien, la confluencia de los dos factores referentes a la transcendentalidad (el que lo transcendental sea el "de suyo" y que no sea un *a priori*) se traduce en que la transcendentalidad no es algo ni inmutable ni clausurado o cerrado. Más bien, el "de suyo" está dinámicamente abierto a nuevas formas (nuevas formas de ser de suyo): "porque no sabemos ni podemos saber si está fijado o no el elenco de tipos de cosas reales".³⁰ Lo que sabemos es que hay múltiples modos de ser de suyo, por ejemplo: el ser como mera cosa o el ser personal. Además, Zubiri piensa que la conexión entre los distintos tipos de "de suyo" y los que puedan surgir en el futuro es de "dinamismo evolutivo", esto es: unos tipos de realidad "dan de sí" por múltiples vías nuevos tipos de realidad.

Esta visión de la realidad propia del pensar zubiriano condiciona una concepción abierta de la ciencia en todas sus ramas, como tarea inacabada e inacabable, en un sentido que a pesar de todo contrasta con el sentido que Husserl da a la ciencia como tarea infinita. En Husserl no se trata de un inacabamiento por problematicidad, esto es, porque la ciencia sea mero tanteo que deba cambiar a menudo sus teorías como lo ha postulado el racionalismo crítico,³⁰ sino más bien porque el yo -la comunidad de yoes-

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

que construye la ciencia es una corriente infinita de vivencias; por ello no es imposible en modo alguno la adquisición por parte de los "funcionarios de la humanidad" de verdades eternas exentas ya de toda problematicidad. En realidad, Husserl estaba en los antípodas de la humildad zubiriana y siempre buscó un saber apodíctico, a veces axiomático, como lo demuestra su adscripción al ideal leibniziano de la *mathesis universalis* o el intento de construir una egología racional pura. Sin embargo, es evidente que Husserl evolucionó desde el transcendentalismo *apriorico* axiomático y universalista hacia el idealismo transcendental fenomenológico. En mi opinión, este nuevo transcendentalismo ha reducido la realidad a la realidad del yo, lo transcendental ya no es lo transfísico, lo transfenoménico, sino, en sentido contrario, lo que está más acá del fenómeno posibilitándolo.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

NOTAS AL CAPITULO 2:

1) No es, pues, muy distinto el uso zubiriano del término "formal" del uso escolástico del mismo vocablo en su modo adverbial "*formaliter*".

2) El carácter *religado* del hombre se funda en su peculiaridad antropológica de ser una sustantividad "relativa-absoluta". "Relativa" porque su realidad es una realidad prestada que no se ha dado a sí mismo, y "absoluta" porque gracias a su inteligencia se autoposee plenamente y es libre para construir su propio ser por apropiación de las posibilidades que el mundo le ofrece (Cf. X. Zubiri, *El Hombre y Dios*, parte primera; La realidad humana. Una breve exposición del problema de la religación y sus fundamentos antropológicos la encontramos en; Zubiri, *El Problema teológico del Hombre*, en Teología y Mundo contemporáneo, Homenaje a Karl Rahner, pp. 55 a 64.); Vid. Ignacio Ellacuría, *La religación, actitud radical del hombre*, en Asclepio, 16, 1964; y: *Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad, Conocimiento-fe y su configuración histórica*, Rev. Latinoamericana de Filosofía 3/8, 1986.

Contrariamente a lo que pudiera parecer, la cuestión de la dimensión teológica del hombre no es en absoluto ajena a la problemática noológica y deberemos detenernos en ella. Es gracias a la aprehensión de realidad como el hombre se encuentra religado a la realidad fundamento. Su esencial versión a la realidad absoluta-absoluta está en relación directa con la aprehensión de las realidades mundanas transpasadas en su esencia de una radical insuficiencia que no puede sino remitir a su fundamento, donde esta insuficiencia se ve superada.

Por otra parte, también la ética se funda en la antropología, en la medida en que la acción ética sólo es posible sobre la base de la estructura antropológica consistente en ser una sustantividad abierta; Zubiri, *Sobre la Esencia*, pp. 159/160; "En efecto, además de las propiedades formales que emergen naturalmente de las sustancias que la componen, la *sustantividad humana* tiene otras cuya raíz no es una "emergencia", sino una "apropiación": la *apropiación de posibilidades* [...]. Por un lado es sujeto de las propiedades que posee por razón de las sustancias que la componen. Pero por otro no está "por-bajo-de" sus propiedades, sino justamente al revés, está "por-encima-de-ellas", puesto que se las apropia por aceptación [...]. Es también algo "supra-stante" [...]. La realidad sustantiva cuyo carácter "físico" es tener necesariamente propiedades por apropiación, es justo lo que yo entiendo por realidad moral.". Desde luego podrían citarse muchos textos en idéntico sentido, por ejemplo; Zubiri, *Sobre el Hombre*, 1ª parte, cap. 4, pp. 122 a 125; cap. 7, pp. 343-344; cap. 9, 480-481. También el profesor J. L. Aranguren resalta el fundamento antropológico de la ética zubiriana en su artículo: *Antropología: Moral, Saber y Fe en Zubiri*; publicado en Suplementos Diario Ya, miércoles 26 de noviembre de 1986. Para este tema, naturalmente; Zubiri, *Sobre el Sentimiento y la Volición*.

3) IS., p. 78. Véase a este respecto P. Berger y Th. Luckmann, *La Construcción social de la Realidad*, Anorrortu editores, Buenos Aires 1979, II, 1, pp. 66-67; "El hombre ocupa una posición peculiar dentro del reino animal. A diferencia de los demás mamíferos superiores no posee ambiente específico de su especie firmemente estructurado por la organización de sus propios instintos [...]. todos los animales no humanos, como especies y como individuos, viven en mundos *cerrados* cuyas estructuras están predeterminadas por el capital biológico de las diversas especies animales... Por contraste, las relaciones del hombre con su ambiente se caracterizan por su *apertura al mundo* [...]."

4) Recuerdense las observaciones de Husserl a este respecto, *Cfr. supra* pp. 183 y ss.

5) HO., pp. 243 y ss.

6) IS., p. 79.

Parte 1ª, cap. 2: Estructura de la inteligencia sentiente

7) En Husserl, repito, dicho pre-objeto sobre el que operaría la inteligencia sería lo que en *Erfahrung und Urteil* denomina "pura naturaleza" (*reine Natur*). Cfr. *supra* cap. 5, apart. 2 *passim*.

8) No entramos ahora a discutir la teoría metafísica de las facultades que Zubiri propone aquí como razón teórica metafísica del hecho de la intelección sentiente. Se trata de una teoría que sitúa el tema de las facultades en el ámbito más amplio de la concepción metafísica del *poder*. En su generalidad, se trata de sostener que la unidad estructural de la intelección sentiente sólo puede ser el acto de una *facultad* que surge como resultado de una codeterminación de dos *potencias* distintas: la potencia de sentir y la de inteligir, con la peculiaridad de que la potencia de inteligir no está facultada por sí sola para ejecutar sus actos. No obstante, la cuestión es de raigambre metafísica y aquí la soslayamos.

Véase el Apéndice 3 de IS., pp. 89 a 97: "La inteligencia sentiente como facultad".

9) Cf. *supra*, pp. 309, 310.

10) Husserl, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Ideen II, Absch. 1, K. 3 y Absch. 2 K. 3. El cuerpo vivo (*Leib*) es el "medio" u órgano de toda percepción, y, a la vez, el "punto cero de orientación" a través del cual el Yo puro realiza todas sus experiencias (el cuerpo como portador de las sensaciones localizadas, etc.).

11) En *El Hombre y Dios*, Zubiri deja claro que tanto la *realidad allende* intramundana, como la *realidad fundamento* están ya incoativamente dadas en los actos primigenios de inteligencia sentiente, no, claro está, al modo del objeto visual; ahí delante en persona, ostentando su figura, sino de un modo peculiar; *fundamentando* (como enigmática "realidad-fundamento" y no como mostrenca "realidad-objeto"). Por ello las ciencias de razón buscan dar cuenta postulativa y problemáticamente de cual pueda ser el fundamento de la realidad aprehendida (*aquende*); y por análoga razón el hombre se siente esencialmente preocupado por el problema de la fundamentalidad radical y última.

12) IS., pp. 109-110.

13) IS., p. 111.

14) IS., p. 108: "Pero hay un modo de presencia de lo real cuya importancia es extrema; el modo de aprehender la realidad en "hacia", la presencia direccional de lo real. Recubriendo los demás sentidos, el "hacia" determina modos específicos de intelección [...] Recubriendo todo lo aprehendido en todas las demás formas, la intelección en "hacia" nos lanza a lo real *allende* lo aprehendido."

15) IS., pp. 113-114.

16) IS., p. 115: "La impresión de realidad no es impresión de lo transcendente, sino impresión transcendental. El "trans" no significa, por tanto, estar fuera o allende la aprehensión misma, sino estar "en" la aprehensión, pero "rebasando" su determinado contenido. Dicho en otros términos, lo aprehendido en impresión de realidad es, por ser real, y en tanto que realidad, "más" que lo que es como coloreado, sonoro, caliente, etc."

17) Cf. *infra*, el problema de la caducidad de las esencias, cap. 7 de esta sección.

18) IS., pp. 180, 181, 183 y 185.

19) IS., pp. 116-117. Así, para una definición de estos conceptos "trans-genéricos", Antonio Millán Puelles, *Fundamentos de Filosofía*, Ed. Rialp, 10ª ed., Madrid 1978, parte iv, cap. 16, p. 433: "De estos nuevos conceptos sólo constituirán propiedades del ente los que de él se sigan de un modo necesario y por lo mismo deban atribuirse a todo ente. No han de ser, pues, conceptos predicamentales, sino transcendentales, tan amplios y flexibles como el concepto de ente [...]: "uno", "algo", "verdadero", "bueno", etc."

20) El problema de Husserl es mucho más complejo, como sabemos, pues para él la ontología queda en última instancia subordinada a la egología transcendental. Más adelante trataremos exhaustivamente esta cuestión.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

21) IS., p. 118: "La transcendentalidad es algo que, en este sentido, se *extiende* desde la formalidad de realidad de una cosa a la formalidad de realidad de toda otra cosa. Transcendentalidad entonces no es comunidad, sino *comunicación* [...], meramente formal. La formalidad misma de realidad es constitutiva y formalmente 'ex-tensión'."

22) IS., p. 119: "Cada nueva aprehensión de realidad se inscribe en la formalidad de realidad numéricamente la misma. Es lo que constituye el primer momento de la transcendentalidad; la apertura,".

23) IS., p. 120.

24) IS., p. 120.

25) Como veremos en su momento, hay que distinguir inequívocamente la noción de 'mundo' de la noción de 'cosmos'. La primera pertenece al ámbito de la transcendentalidad (formalidad), mientras que la segunda pertenece al ámbito de la talidad (contenido), que determinaremos más adelante. Zubiri insiste en que *Mundo* sólo puede haber uno, pues una es la formalidad de realidad; mientras que *Cosmos* -todos de realidades talitativamente unificados y autónomos- podría haber múltiples (talitativamente incomunicados entre sí).

En otro sentido téngase en cuenta que Zubiri confecciona un esquema de los transcendentales que examinaremos más adelante en los últimos capítulos. En dicho esquema se postula que Dios no es intramundano por no ser respectivo al mundo -aunque el mundo sí lo es a él-.

26) Recordemos cuando aludimos a la unidad del "estar"-nos dando cuenta de ella: realidad en la impresión.

27) IS., p. 123.

28) IS., pp. 127 a 132.

29) IS., p. 125: "[...] La transcendentalidad no reposa conceptivamente sobre sí misma, sino que pende del contenido de las cosas. Transcendentalidad no es algo a priori. Pero tampoco es algo a posteriori. Es decir, no es una especie de propiedad que las cosas tienen. La transcendentalidad no es ni a priori, ni a posteriori; es algo *fundado* por las cosas en la formalidad en que éstas 'quedan'."

30) IS., pp. 130-131.

Capítulo Tercero

**Índole esencial de la Intelección sentiente. El Problema de la Presencia
de la Cosa. La Actualización.**

Introducción.

Al comenzar el estudio de la noología partí de la diferenciación de los dos momentos del hecho intelectual: el estar común al "estar presente la cosa" y al "estar dándonos cuenta de ella" (dualidad de condición en la unidad simple del acto). Realizada ya la descripción estructural de la impresión de realidad, queda examinar con detenimiento la esencia de esta co-presencia de la cosa y de nuestro darnos cuenta de ella: examinar, en definitiva, la esencia de la intelección.

El proceder analítico zubiriano opera según un acercamiento al objeto de estudio desde múltiples perspectivas. Primero se hizo un acercamiento genérico a la intelección y se marcaron las distancias respecto de la tradición. Después se intentó explicitar las estructuras de la intelección. Y

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

ahora se quiere dilucidar lo que sea formalmente su esencia. Este corrosivo análisis, que va desgranando inapelablemente su objeto, tiene como contrapartida de su exhaustivo rigor aparentes repeticiones. Son, sin embargo, prospecciones desde ópticas o perspectivas distintas.

¿En qué consiste este "estar presente la cosa a la inteligencia"? El marco interpretativo en que Zubiri sitúa el problema es, naturalmente, el de la tradición filosófica occidental ejemplificada en cuatro paradigmas distintos:

1. La filosofía griega y medieval.

Haciendo uso de la metáfora de la *tabula rasa* (ἐκκαὶ ἰο) o de la cera impresa por el sello, esta filosofía tematiza el fenómeno de la presencia de la cosa a la inteligencia (ellos dirían a los sentidos), no en sí mismo, sino atendiendo más bien a lo que sería su causa. La presencia, es cierto, ha de ser de alguna manera resultado, efecto del influjo causal (de la *acción* -actuidad-) de las cosas sobre el hombre (*tabula rasa*). Pero, dejando al margen el problema de que, al fin y al cabo, esto no es un conocimiento evidente (no es puro análisis de hechos) sino una hipótesis teórica, no se nos dice en qué consiste la presencia misma de la cosa, hecho que, en cambio, sí nos está absolutamente dado. Lo que la filosofía griega y medieval hizo fue *explicar* el hecho del conocimiento. Apeló para ello a la *actuidad* (acción entre las cosas reales), pero no lo describió en su esencia.

2. El transcendentalismo kantiano.

Para Kant la presencia de la cosa es resultado de ser ésta pro-puesta por la inteligencia. La inteligencia sería la que pro-pone el objeto sobre la base de la informe materia sensible, por lo que la inteligencia tendrá una

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

estructura previa supraempírica que funda sus actos de posición (sus proposiciones objetuales). Dicha estructura constituiría el ámbito de lo *a priori*.

3. El transcendentalismo husserliano.

Para Husserl la cosa está presente porque es referencia intencional, objeto intencional, *noema*. La cosa ha sido intencionalmente constituida por la conciencia a través de sus actos. La conciencia sería el ser primordial absoluto, fuente de todo otro ser en cualquier sentido. El *a priori* más radical, más radical incluso que el de las verdades de la ontología formal, es el de la conciencia constituyente o yo transcendental, al que todo ser y toda verdad *a priori* ontológica queda subordinado (luminaria primordial generadora de ser). Ni siquiera la temporalidad inmanente tiene sentido al margen de las modificaciones temporales que el yo lleva a cabo desde su presente vivo, no digamos ya las cosas (objetivas o pre-objetivas). En definitiva, la presencia de la cosa es una presencia intencional que tiene su fundamento exclusivo en el ser y hacer de la conciencia. Ya vimos que en opinión del pensador español Husserl había reducido la intelección a uno de sus momentos: el momento del darse-cuenta, olvidando el momento formalmente primordial de la presencia de la cosa, que no se identifica con el darse cuenta de ella.

4. El cuarto exponente de una inadecuada interpretación de la presencia de la cosa a la inteligencia es Heidegger, quien interpreta dicha presencia como "desvelación": la cosa "está presente" porque 'está' siendo desvelada por el "*Da-sein*". También aquí, a ojos de Zubiri, el 'estar desvelada' es en todo caso una modalidad intelectual ulterior que necesita apoyarse en el mero *estar* la cosa actualizada en la inteligencia desde sí misma -un 'estar'

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

no meramente noético sino físico, real, noérgico-, único evento intelectual verdaderamente originario y elemental.

Frente a todas estas concepciones -que, dicho sea de paso, quedan aquí expuestas de manera peligrosamente escueta-, Zubiri sitúa la esencia del acto originario de inteligencia en el fenómeno de la *actualidad intelectual*. Inteligir la cosa no es padecer sus efectos físicos, ni es proponerla como objetividad, ni constituir la intencionalmente como noema, ni es tampoco correr el velo que la oculta. Inteligir la cosa es dejar que ella tome actualidad en la inteligencia. Veamos qué es esto.

§1 Actualidad. Actuidad.

Piensa Zubiri que el no haber distinguido entre estos dos momentos físicos de lo real: actuidad y actualidad, ha sido la causa de las dificultades experimentadas para comprender en su esencia el acto intelectual. El único momento verdaderamente conceptuado ha sido el de actuidad o acción, comprendido por Aristóteles como "la plenitud del ser de lo real" (el ser en acto frente a la mera potencialidad). Lo actual tiene plenitud de ser y en tanto que tal tiene potencia para actuar, causar, modificar notas en sí mismo o en otras cosas reales.¹ De este modo, sólo se ha podido concebir el 'conocimiento' como una actuación de las cosas reales sobre la inteligencia real. Mas eso es a lo sumo una teoría que explicaría cual es la causa de que algo se nos haga presente intelectivamente, pero no nos dice cuál es la esencia de la presencia intelectual misma y en qué consiste formalmente.

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

Husserl no hacía sino destacar este problema al señalar que no es teóricamente aceptable la tesis de que en el conocimiento se da una síntesis entre la conciencia -el acto de conciencia- y la cosa real física. Primero porque las esencias de ambas regiones de objetos (de la región de los objetos puramente intencionales -actos de conciencia-, y la de los objetos materiales) son inconciliables en un todo: una vivencia, de naturaleza puramente temporal, no puede alojar en sí ni constituirse de ningún modo en un todo con un objeto espacial. Segundo, porque, si se acepta la imposibilidad de un individuo espacio-intencional, nosotros quedaremos clausurados en la inmanencia de nuestras vivencias, y así, la consideración de que existen las cosas en sí allende la conciencia y de que es su actuación sobre mis vivencias la que produce el objeto sensible será una consideración infundamentada.

Los equívocos en que incurrió la filosofía moderna al espacializar la conciencia ("naturalización de la conciencia"), concibiéndola como un recipiente que contendría sus objetos, son claro ejemplo del error de afrontar este problema con categorías de la actuidad (espacio-causales). A estos efectos, la actualidad viene a dar cuenta de un carácter originario intrínseco a lo real que permite a Zubiri afrontar el hecho de la intelección en sí mismo, descriptivamente, como un modo de actualidad, de manera tal que la asepsia teórica no sólo no es inconciliable con un cierto realismo, sino que al contrario las puras descripciones vienen a sugerirlo.

Además de actuidad las cosas reales tienen actualidad. Como la actuidad, también la actualidad es un momento físico de la cosa, sin ser nota de la cosa. La actualidad tiene su fundamento en actuidad, pero no es actuidad, es una virtualidad ulterior de la actuidad. Es el "estar presente

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

la cosa real *desde sí misma* por ser real".² En principio pudiera pensarse que el mero hecho de que sea "presencia" implica que la actualidad es una relación entre dos cosas reales, con lo que no podría ser momento de una cosa real (carácter monádico) sino relación entre al menos dos cosas reales (carácter poliádico). Pero eso sería olvidar que la presencia lo es desde la cosa misma, con lo que aquello para lo que dicha presencia sea presencia pasa a un segundo plano y tan sólo rinde la especificación del tipo de actualidad. Es algo análogo a lo que ocurre con la apertura de lo real: la cosa sería "más" que sí misma, abriría un mundo, aunque fuera la única cosa existente. La presencia es algo que emana del "estar", del carácter físico de realidad. Es presencia de la cosa real desde sí misma por ser real, por tener actividad.³

§2 La actualidad intelectual

La presencia de la cosa real desde sí misma en la inteligencia es un tipo de actualidad: la actualidad intelectual. Naturalmente la cosa real puede tener otras actualidades (e incluso dentro de la misma cosa hay una actualidad de la unidad en sus notas);⁴ pero para nosotros, hombres, es la intelectual la que reviste mayor importancia, pues gracias a ella tenemos acceso a la cosa (al mundo) e incluso a nosotros mismos -al estarnos intelectivamente co-presentes-. El que la actualidad intelectual involucre todo un proceso de actividad entre cosas reales -incluida la inteligencia- es tema que sólo concierne a y puede ser *a posteriori* postulado por el dinamismo intelectual de la razón (metafísica de razón y ciencias particulares), pero no puede jugar aquí en la noología -donde se trata del

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

puro análisis de hechos- ningún papel. La experiencia racional, ya sea la metafísica o la científica, es un momento ulterior y fundado del dinamismo intelectual que trata precisamente de 'dar razón' de lo inteligido primordialmente.⁵

El acercamiento a la actualidad intelectual debe tener lugar atendiendo a sus tres propiedades:

1. Por lo dicho es evidente que la actualidad intelectual no es la relación que se establece entre el sujeto empírico cognoscente y el objeto empírico conocido (la cosa real en el mundo y el sujeto real en el mundo). Esta es la tesis científica que acabamos de excluir. Claro está que no se descarta que de hecho dicha tesis científico-metafísica sea aceptada a la postre como *razón* verdadera y que se postule que la actualidad es resultado de un complejo proceso fáctico de actuaciones entre el animal inteligente y su entorno mundanal. Pero, como dije, esto pertenece a otro género de ciencia que la que ahora practicamos.

La actualidad intelectual de lo real no es relación entre transcendencias, sino *respectividad* entre formalidad de realidad y contenido, y la respectividad es algo más primario que cualquier relación. La cosa real se hace actual como tal en la inteligencia, porque ésta está esencialmente abierta a dicha cosa, es formalmente respectiva a ella, y a la inversa. Hay que resaltar que esta correlación de respectividad entre acto intelectual (cuya especificidad como acto aprehensivo le viene dada por la formalidad de realidad: el escorzar las cosas como reales, el hacer que "queden" como reales) y contenido real es de índole análoga a la relación intencional que Husserl postula para la *noesis* y el *noema*. En ambos casos los correlatos se definen esencialmente de manera mutua o, en términos

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

husserlianos, son simétricamente no-independientes. Pero esta analogía no es identidad, como veremos, pues la cosa real actualizada revela como sentido intrínseco suyo su no-ser-mero correlato del acto y, al contrario, su ser formalmente anterior ontológicamente al acto en que se actualiza (*prius*).

2. Esta "no-independencia" entre contenido y formalidad no se traduce, consiguientemente, en Zubiri en la tesis idealista de origen berkeleyano -y asumida por Husserl depurada de subjetivismo- de que, en última instancia, la alteridad de la cosa es mera alteridad relativa que en su raíz queda subsumida en la mismidad de la vivencia en que aparece, única realidad verdadera a fin de cuentas (*esse est percipi*). La actualidad intelectual es ciertamente presencia, pero no mera presencia, pues la presencia lo es de algo que "está" presente, de algo real. El carácter de real propio de la cosa no es mero sentido. Aprender una cosa real no es aprender una cosa a la que se haya adherido el sentido de "real"; es aprender una cosa-real, que es de suyo lo que es. La cosa real actualizada, al hacerlo con el carácter del *prius*, está "anunciando" su irreductibilidad a la vivencia y a sus virtualidades constitutivas, está haciendo gala de su auténtica alteridad respecto de la vivencia, aunque en la vivencia.

Estas breves consideraciones ponen de manifiesto las dificultades del problema al que habremos de enfrentarnos. Si el carácter de realidad de la cosa es un *prius* respecto de la intelección, ¿cómo puede afirmar Zubiri que es la "formalidad de realidad" la que *reifica* el contenido -la que le da el sentido de real-?, ¿cómo se interpretarán aquellas realidades que sólo son tales en la aprehensión, como ocurre con las 'cualidades sensibles', p. ej.?, ¿qué significará en este caso el *prius* de dicho carácter de realidad? Si el *prius* significa que este verde se me presenta como siendo "ya" verde antes

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

de mi aprehensión, ello querría decir que es o puede ser con independencia de la aprehensión. Pero Zubiri afirma a este respecto lo contrario: las *cualidades sensibles* sólo son reales en la aprehensión. Pareciera, en definitiva, que son mera presentidad -de nuevo: "*esse est percipi*"-. Toda la problemática oscila en torno al verdadero sentido del *prius*, en cuyo esclarecimiento no deberemos ahorrar esfuerzos.

Lo que ocurre es que las realidades que sólo son en la aprehensión, sólo son en la aprehensión en tanto que realidades tales. "Verde" es una 'forma de realidad' que sólo se da en la aprehensión de determinados animales, pero este verde real que ahora aprehendo mientras simultáneamente toco el arbusto al que atribuyo verdura, denuncia un 'plus' de realidad del que la mera vivencia en que está presente no puede dar enteramente cuenta. El *prius* con que el verde inteligido se me da, su dárseme como 'siendo ya con anterioridad formal a su ser inteligido', es la expresión de esta 'dureza impositiva' del verde real respecto de la vivencia en que se presentifica. La *insuficiencia ontológica* de que hace gala el verde aprehendido -todo lo real aprehendido- no puede subsanarse vía la vivencia o la corriente de las vivencias (como si el *prius* fuese remisión a la vivencia como su fundamento), sino vía una realidad que estando ya en él le desborda 'hacia' un *allende* la aprehensión.⁶

Así, pues, esta irreductibilidad óptica de lo real en la aprehensión, aunque sea de algo que sólo es tal realidad en la aprehensión, manifiesta su carácter de *prius*, su irreductibilidad ontológica respecto de la aprehensión misma. De esta manera, por la inteligencia estamos instalados siempre y en todo momento en lo real, en 'la' realidad, en la medida que cada cosa real abre transcendentemente al fondo mundanal al que por esencia pertenece. El

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

verde real visto es en sí mismo radicalmente insuficiente, y yo mismo que lo aprehendo también lo soy; el verde me lanza así *hacia* su fundamento, hacia su fondo mundanal. Por el contrario, el *noema* husserliano pretende tener su origen exhaustivo en la vivencia *noética* misma, y así, la apertura correlacional entre los *noemas* no puede sino ser, en última instancia, una apertura fundada en la de las *noesis*. También la estructura objetiva tendrá su fundamento en la conciencia: la lógica formal, repetimos, se funda en la lógica transcendental. Pero en Zubiri esto no es así. La estructura de la realidad es lo primordial y lo previo, aunque, ciertamente, nosotros tenemos que partir de la actualidad intelectual de lo real en la aprehensión, ya que ésta es la situación originaria en que nos encontramos, es nuestro *topos* específico. La marcha de nuestra inteligencia 'hacia' la exploración del mundo en nuevas vivencias y 'hacia' su *fundamento* comienza en la aprehensión primordial de realidad, en nuestra originaria apertura a contenidos reales, cuya insuficiencia en orden a su propio carácter de realidad despierta en nosotros la *inquietud* intelectual, colaborando así en la configuración de nuestra inquietud vital en general. En este sentido el *prius* como carácter esencial de lo real aprehendido es un momento esencial del ser del hombre, pues es responsable y consecuencia a la vez de la *conciencia humana de la insuficiencia* de lo real inteligido y, en otra dimensión, de la conciencia de su propia insuficiencia. El correlato complementario de esta conciencia de finitud es la conciencia de lo absoluto, la *voluntad de fundamentalidad* a la que queda subordinada la *voluntad de verdad real*. Este planteamiento constituye la estructura última y radical de la articulación del pensamiento zubiriano.

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

3. Hay, pues, que afirmar que la actualidad "está fundada en la realidad intelectivamente aprehendida".⁷ Entonces la actualidad intelectual es *mera* actualidad del contenido en formalidad de realidad (y no -y esto es importante- de la cosa real allende la aprehensión). El "mero" significa que el contenido real "no hace sino quedar" como real. Es esto lo que quiere decir "mera actualidad".

La irreductibilidad del contenido real actualizado se infiere del hecho mismo de que la actualidad intelectual tiene carácter impresivo, pues, como ya vimos, no cabe reducir la impresión a su momento de afección, con lo que el contenido sería reducido al acto mismo. El momento de alteridad, con su doble cara de formalidad y contenido, es incancelable. El contenido real, en su irreductibilidad al acto intelectual, tiene sus propias leyes que se *imponen* al sentiente (de este modo, son disciplinas bien diferenciadas la teoría estética de los colores -fundada en el "ser en propio" de éstos- y la teoría psicológica de la visión).

§3 Unidad de la Actualidad intelectual.

La unidad de la actualidad intelectual consiste en que los dos polos o momentos que la constituyen forman parte de una actualidad que es numéricamente *la misma*. La piedra de ese muro me estimula visualmente, 'queda' actualizada en la vivencia perceptiva como real, como contenido que es 'de suyo' lo que es. Este quedar envuelve proindiviso lo que meramente queda y el quedar mismo de lo que queda: *está* la piedra y *estoy* viendo la piedra.⁸ Repitamos la experiencia con el mismo objeto pero con otro modo de presentación intelectual. Ahora, después de haberme acercado al muro "toco

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

con mi mano la piedra", "recorro con las yemas de los dedos sus sólidas rugosidades graníticas". Al actualizarse la piedra palpada se co-actualiza el palparla mismo. He aquí de nuevo la unidad de esta actualidad intelectual táctil.

Pero quizá se nos presenta ahora una nueva dificultad. En la actualidad visual de la piedra el ojo que ve no es a la vez visto, pues el ver la piedra que se co-actualiza unitariamente con ella no es el ojo como parte de mi cuerpo. Sin embargo, en el caso de la vivencia táctil, junto al acto mismo de palpar parece actualizarse no ya sólo la piedra sino también *mi mano*.

La descripción zubiriana de la diversidad de los sentires nos presentó la *cenestesia o sensibilidad interna* como un modo particular de presentación,⁹ justamente como el sentir que nos presenta 'nuestra propia realidad', que nos abre a nuestra 'mismidad', a nuestra 'intimidad' (*intus*). Sin embargo, ahora se nos dice que es precisamente la co-actualidad proindivisa de la cosa y el acto mismo la *raíz de la subjetividad*, entendida ésta precisamente como el originario acceso a mi mismidad. Ser sujeto es ser *mí*.¹⁰ En el mismo sentido, la co-actualidad de la cosa y el acto, que es formalmente anterior a la conciencia (en el sentido de conciencia interna) es raíz del carácter con-sciente inherente por necesidad a toda intelección. "Conciencia" es *cum-scientia*, donde *scientia* denota el acto de intelección de la cosa, y *cum* el momento de actualización del acto mismo. La co-actualidad implica necesariamente entonces el carácter consciente de toda intelección; pero intelección no se identifica formalmente con conciencia, pues en lo expuesto se ve claramente que la conciencia carece de realidad

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

sustantiva, el carácter de consciente es un mero momento -y además consecutivo- de los actos intelectivos.''

Lo primordial y originario en la intelección es el *cum* de la co-actualidad: mera actualidad de la cosa y mera actualidad del inteligir la cosa en el mismo y único acto. Este "con" se expresa también cuando afirmamos que la cosa es actual en la intelección, y a la inversa, que la intelección lo es en la cosa. Del mismo modo queda ello expresado al afirmar que la cosa lo es de la intelección y ésta de la cosa. Pero, en cualquier caso, tanto el "en" como el "de" expresan momentos consecutivos al "con" primordial. Particularmente, y como ya habíamos visto, el "darse cuenta de" es un momento ulterior y fundado en el primordial co-estar la cosa y el acto mutuamente abiertos en su respectividad esencial.

Ahora es preciso inquirir críticamente sobre la verdadera raíz de la subjetividad humana. ¿Es verdad que la subjetividad *brota* exclusivamente de la co-actualidad intelectual, o juegan también en ello un papel no desestimable las cenestesias?

Volvamos al terreno concreto de la descripción. Ciertamente al palpar con mi mano la piedra no solamente siento la piedra sino que también siento mi mano. En un mismo acto parecen dárseme dos alteridades diferenciadas y distintas. Por un lado una alteridad radical, algo que me es verdaderamente ajeno, sólo doble escorzadamente desde fuera: la piedra; por otro lado, una alteridad relativa, una alteridad en mi mismidad: mi mano (una parte de *mi* cuerpo). Mi mano la siento como por dentro, pertenece a mi intimidad. Ahora bien, no siento mi mano exclusivamente en aquellas ocasiones en que con ella palpo una ajenidad radical, como en el caso de la piedra. Mi mano la estoy sintiendo continuamente, está, además, esencialmente ligada a mi

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

voluntad, domada fielmente a mi imperar yoico sobre ella. La muevo cuando quiero, flexiono sus (mis) dedos, toco con ella mi otra mano, etc. En todos estos casos en que "no salgo de mi propio cuerpo" hay una ininterrumpida actualidad intelectual de mi mano, mas al ser actualidad intelectual gozará de la unidad postulada para toda intelección. No sólo 'queda' mi mano real sino que co-queda la intelección cenestésica de mi mano. La apertura a *mi mismidad* se da a un nivel más radical que el de las cenestesias, se da, como lo postula Zubiri, gracias a la co-actualidad del acto intelectual mismo.

Las anteriores reflexiones parecen apuntar una diferencia descriptiva esencial entre los modos intelectivos táctil y visual, en el sentido señalado más arriba de que el tacto parece darnos dos objetos simultáneamente. Ahora bien, puesto que la mano es aprehendida *siempre* cenestésicamente, ¿no ocurrirá más bien que lo que tiene lugar en el tacto es el mutuo recubrimiento de dos actos intelectivos distintos, a saber: la intelección cenestésica de mi mano y la intelección táctil de la piedra? Al ver la piedra tan sólo son actuales la piedra real y mi real ver la piedra. Ahora bien, lo mismo que estoy siempre inteliendo cenestésicamente mi mano, estoy inteliendo siempre cenestésicamente mis ojos. Siento mis ojos como siento mis manos, y llegan a dolerme mis ojos tras largas horas de lectura como llegan a dolerme mis manos tras largas horas de trabajo físico con ellas. Mi intelección cenestésica de mis ojos se recubre con mi intelección visual de la piedra. Es, sin embargo, cierto, que mi palpar la piedra guarda una cierta semejanza analógica con mi cenestésico sentir mi mano, semejanza que no parece darse entre la aprehensión visual de la piedra y la aprehensión cenestésica de los ojos.

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

Toda cenestesia me presenta una parte de mi cuerpo vivo en su inmediatez, es el ojo mismo, la mano misma en su propia realidad íntima lo que siento. Similarmente el tacto palpa la cosa misma en su inmediatez, sin darnos su 'figura' (*eídos*), pero dándonosla en su 'nuda realidad', tal y como lo expresa Zubiri. Este momento de inmediatez propio de las cenestesias y del tacto es el que funda la semejanza analógica a la que nos referimos. Por el contrario, la intelección visual no me pone en contacto directo con la nuda realidad de la cosa, sino que me la presenta distanciada de mi propia realidad corporal, como estando ahí delante respecto de mi propia posición centrada (mi cuerpo como punto cero de mi orientación); sin embargo, me da una figura o *eídos* de la cosa que ni el tacto ni las cenestesias me ofrecen.

Así pues, la co-actualidad proindiviso de la cosa y el acto en que se da la cosa parece ser la raíz última de mi carácter de *mí*, de que me *autoposea* intelectivamente, de que sea *persona* o *yo* (en un sentido muy genérico de "yo" que deberemos dilucidar). Decimos: "estoy viendo el coche pasar". El "estoy viendo" presenta una doble vertiente que nos lanza a un nuevo y dificultoso problema. Por un lado, "estoy viendo" da expresión al mero hecho al que venimos aludiendo de que al actualizarse la situación objetiva de 'pasar el coche' se actualiza simultáneamente dicho actualizarse intelectual, i.e., 'mi ver pasar el coche'; pero por otro lado, la expresión "estoy viendo" delata no tanto el acto intelectual mismo como el que ese acto sea un acto *mío*, es decir, delata mi *mismidad yoica*, que es más que el acto por sí solo, pero que está esencialmente infiltrada en él. Este segundo aspecto nos lleva irremisiblemente al apasionante problema del *yo* que vamos a afrontar en las siguientes páginas.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Debo, empero, concluir ahora el análisis en torno a la co-actualidad del acto. Es consecuencia obvia de la unitaria co-actualidad de la cosa y el acto el que éste no se halla presente como consecuencia de un acto ulterior de reflexión. Re-flexión podría significar que el yo (entendido como lo entiende el idealismo transcendental: como sujeto ejecutor de sus actos -yo autor-), flexiona sobre un acto anterior suyo. Toda re-flexión requeriría dos actos intelectivos y el recuerdo más o menos próximo del uno por parte del otro. Mas re-flexión tiene en Zubiri otro sentido: es la actualidad del acto mismo en la intelección numéricamente una.¹²

Que la intelección misma sea también real y aprehendida como tal, y que la reflexión no pueda consistir en un nuevo acto solapado al acto base, es una tesis que ya encontramos en Aristóteles. Así, en *De Anima* concluye el estagirita que cada sentido ha de sentirse a sí mismo para no tener que postular un segundo sentido que le acompañe (lo cual llevaría irremisiblemente a un regreso al infinito).¹³ Más escuetamente, en el libro λ de la *Metafísica*,¹⁴ leemos: "[...] el entendimiento se entiende a sí mismo por captación de lo inteligible"; y: "el saber, la sensación, la opinión y el reflexionar parecen dirigirse siempre a algo otro y lateralmente a sí mismos". En idéntico sentido Brentano sostiene que todo fenómeno psíquico es autoconsciente y no puede no serlo. En su "intencionalidad recta" aprehende su objeto primario (pongamos por caso un sonido), y en la "dirección oblicua" de la intencionalidad se aprehende a sí mismo (objeto secundario).¹⁵ No hay, pues, para Brentano fenómenos psíquicos inconscientes del mismo modo que para Zubiri toda intelección es consciente por necesidad.

§4 Coactualidad intelectual y yoidad.

Para afrontar el problema del yo puede servirnos como punto de partida el siguiente cúmulo de problemas que en el diálogo de Zubiri con el idealismo sale a la palestra.

Como acabamos de ver Zubiri cree que la raíz de la *subjetividad* es la co-actualidad intelectual;¹⁶ la cosa es actual 'en' la intelección y la intelección lo es 'en' la cosa. Pero, ¿dónde queda aquí anclado el fenómeno del 'darse cuenta'? Cuando doy expresión a mi vivencia intelectual y afirmo: "estoy aprehendiendo la cosa", no sólo quedan denotados la cosa y el acto sino que también se hace referencia a *mí* que soy quien se da cuenta en el acto -no atendemos aquí de momento al hecho de que también la temporalidad inmanente está siendo expresada-. Naturalmente, este darme cuenta de mi propio acto de inteligir la cosa sólo es posible si el acto mismo es co-actual, pero requiere algo más. Este algo más es cierta conciencia de *mi* mismidad o identidad sustantiva, cierta presencia autoconsciente de *mí* yo. Soy yo quien intelige la cosa a través del acto de intelección, porque si no fuera así sería el acto mismo el que se daría cuenta de la cosa y de sí mismo, con lo cual cada acto intelectual gozaría por sí sólo de suficiencia, sería por sí sólo un yo, y yo mismo, como lo postularan Hume o Brentano en algún momento de su vida, no sería sino la suma lógica de estos miniyoes, yo sería un conglomerado de otros yoes.

Si *mi* yo es mismidad a través de la multiplicidad de sus intelecciones, ha de entrar en cada una de ellas de algún modo. El idealismo fenomenológico ha llamado *yo transcendental* a este polo de identidad que da unidad al conjunto de sus vivencias.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

En Zubiri el problema del yo alcanza un alto grado de complejidad, pues no sólo es abordado desde la perspectiva fenomenológica, sino que, dando por supuesta la fundamentación radical de su realismo, es también abordado desde la metafísica y la biología. Estas múltiples perspectivas se solapan y complementan en la unidad de una teoría armónica.

¿Qué es *subjetividad* para Zubiri? Categóricamente afirma el pensador español que subjetividad es "ser mí".¹⁷ Pero, ¿qué es esto de "ser mí"? Esta pregunta puede ser respondida desde orbes teóricos distintos. Desde la metafísica 'ser mí' es la *forma de realidad* propia del hombre (suidad, personabilidad) en su actualidad mundanal: es el *ser* de la persona, el Yo. Pero la pregunta encuentra también una respuesta en la biología; entonces 'ser mí' es el modo peculiar como el hombre se autoposee en su medio, es decir, el modo como el hombre tiene independencia y control sobre su medio a través de la inteligencia. El hombre *se comporta* (se hace cargo de la realidad, se atempera a ella y se determina en ella), no es nunca el mismo para poder seguir siendo lo mismo: la sustantividad que es. En este sentido y en la medida que todo ser viviente es una actividad en función de sí misma, todo ser vivo se autoposee en alguna medida y es por ello un primordio de subjetividad. Sin embargo, sólo la autoposesión inteligente es autoposesión en sentido estricto, pues sólo en ella el individuo se aprehende a sí mismo como real, por lo que está *por-encima-de-sí-mismo* en tanto que sustantividad determinada por propiedades naturales (es un *hyperkeimenon* o sustantividad abierta).

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

Por último, la pregunta encuentra también su respuesta en la que yo llamaría 'antropología descriptiva', disciplina lindante con la noología. Veámoslo.

Se trata de alcanzar una descripción adecuada de la vida de un hombre en su decurso unitario. Zubiri trata esta cuestión en el capítulo X de *Sobre el hombre*, que lleva por título: *El decurso vital*. Parte aquí de la crítica de dos concepciones básicas del decurso vital y de su unidad: la de Bergson (que habla de la unidad de 'una' duración por distensión dinámica), y la de Dilthey (que entiende esta unidad vital como la unidad del sentido de una vida accesible a la 'comprensión' de otro hombre). Pero, como veremos, de los propios postulados zubirianos se sigue también la crítica explícita a Heidegger y la crítica implícita a Husserl.

El idealismo fenomenológico se encuadra genéricamente -en lo que a la cuestión del yo se refiere- en el paradigma de los idealismos de la libertad. El yo transcendental, que se concretiza en la unidad de su vida (yo concreto o mónada), es el factor subjetual, sustancial y unificante de la multiplicidad de sus vivencias, el polo idéntico "existente para sí mismo en ininterrumpida evidencia", el "yo centrípeto" capaz de sedimentar habitualidades y dar unidad personal a su decurso vital y al mundo en él constituido, como bastión de ser absoluto.¹⁹

La crítica zubiriana a esta posición idealista es también compleja y muestra una articulación diversa. Una de las vías que dicha crítica sigue es la de la concepción del tiempo.

En un sentido análogo a Husserl, Zubiri distingue nítidamente dos posibles maneras de afrontar el problema del tiempo. La una "se pregunta por lo que sea el tiempo en sí mismo". La otra aborda el problema

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

"preguntándose por el tiempo de la vida humana".¹⁹ El objeto del primer enfoque equivaldría al 'tiempo objetivo' de Husserl, pero el orden de fundamentalidad se invierte en ambos filósofos, pues mientras que para Zubiri es el *carácter tempóreo* de toda cosa real -su duratividad o dureza- la que funda toda otra modalidad temporal -incluido el tiempo humano-, en el marco del idealismo fenomenológico el tiempo primordial es el humano: el tiempo inmanente, mientras que el tiempo objetivo es un sentido derivado apoyado en el tiempo inmanente. Por consiguiente el objeto del segundo enfoque equivale al 'tiempo interno o inmanente' husserliano, al que ya me he referido. Pero, además, los análisis de ambos filósofos difieren grandemente.

El tema del tiempo de la vida humana es nuclear a la hora de dilucidar el problema del yo. Zubiri piensa que el tiempo de la vida humana no es la mera *duración* del antes, ahora y después -a ojos de Husserl el rendimiento más originario de las constituciones primigenias del yo (retenciones) desde el ahora primordial (presente vivo)-, sino que el tiempo de la vida humana presenta una estructura más compleja.

Ciertamente el tiempo humano es antes que nada *duración*, pero no es sólo *duración*. Además, la *duración* no es mero rendimiento intencional de las menciones retencionales. La *duración* es el modo humano de vivir su propio ritmo vital como *tardanza*. Si en Husserl la impresión sensible originaria (*Urimpression*) que aporta el contenido sólo deviene temporal por las retenciones de la conciencia inmanente del yo, en Zubiri es el propio ritmo tónico de las estructuras psico-orgánicas del hombre el que es en sí tempóreo, decurrente, dinámico. La quiescencia tónica sufre alteraciones por vía impresiva; el ritmo tónico del hombre se ve pasivamente alterado, y el

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

hombre vive esta *decurrenia tónica* como 'tardanza' (las vivencias tardan). Desde luego, las retenciones parecen un requisito imprescindible para que haya vivencia de la tardanza, pero al igual que la cosa real que impresiona está presente formalmente antes -*prius*- de nuestro darnos cuenta de ella, las variaciones de los contenidos impresivos *están*, son actuales, con anterioridad formal a las retenciones.²⁰ La idea es que la temporeidad de los propios actos intelectivos como reales que son es condición *sine qua non* de que sean posibles múltiples retenciones, pues las retenciones ellas mismas están situadas en la forma temporal, no son simultáneas. Para poder el yo mentar su vivir como recién sido, ¿no es acaso preciso que esta su actual mención no ocupe el mismo segmento de tiempo que la vivencia anterior? Naturalmente, el yo en su vivir intencional abre el tiempo, pero esta apertura del tiempo consciente supone la dureza -el estar siendo- de las vivencias reales en que él es concreto. Estoy convencido de que no admitir esto, aunque ello sea como una mera hipótesis de la razón metafísica, supone situar al yo -yo transcendental- más acá del tiempo, de todo tiempo -real y humano-. Entonces el tiempo sería clarísimamente un rendimiento más del yo, aunque fuera el más originario. Y no puede decirse que esto es así pero sólo en la medida que dicho yo va abriendo futuro en el despliegue de su vida intencional, porque la cuestión no es ésta -en la cual estarían de acuerdo ambas posturas-, sino que, en última instancia, la cuestión es ¿quién domina a quién?: si el tiempo al yo o el yo al tiempo. Al final todo es cuestión de *poder*.

Esta tardanza cuantificada y conceptuada unitariamente es el antes, el ahora y el después: la duración.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Centrémonos en el análisis de la duración, pues es en ella donde propiamente está anclada la subjetividad y donde se plantea con mayor profundidad el problema del yo. Debe quedar, sin embargo, claro, que la duración no es la única forma, el único carácter estructural del tiempo humano. Además de duración el tiempo de la vida humana es también *proyectividad*. El hombre viene de un pasado que no es simplemente 'lo que ya no es' (el 'antes' de la duración), sino que es justamente lo que, habiendo sido, determina lo que yo soy y puedo ser en el futuro, determina en definitiva el ámbito de mis 'posibilidades' apropiables voluntariamente. En idéntico sentido el futuro no es 'lo que todavía no es' (el 'después' de la duración), sino lo que está por venir, lo apropiable.²¹ Si la duración se apoya en las puras propiedades naturales de la sustantividad humana que decurren psico-orgánicamente (temporeidad de la realidad humana),²² y se compone, pues, de *hechos* (son los hechos los que duran), la proyectividad se apoya en las propiedades apropiadas del hombre (lo que el hombre es por apropiación), y consta, no tanto de hechos, como de *acontecimientos*. La proyectividad es la forma temporal de la *historia*. Empero, el tiempo humano tiene una tercera forma o carácter estructural: el *emplazamiento*. Tenemos un plazo para vivir, nuestra vida es una vida emplazada: comenzamos, recorremos un camino y finalizamos. El tiempo como emplazamiento se funda en el carácter recibido de la realidad humana. Al hombre se le ha fijado un tiempo, un destino, una *moira*.²³

Estos tres caracteres del tiempo humano revelan tres dimensiones insoslayables del hombre. El hombre es *agente* de unos actos *naturalmente* determinados por sus notas reales constitutivas; es *autor* de sus actos en tanto que sustantividad personal, sustantividad que por su inteligencia

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

"está-por-encima-de-sí-misma" (es esencia abierta, *supraestante*) y goza de la facultad de apropiarse libremente modos de ser, figuras para su yo (formas concretas de personalidad); por último, el hombre es actor de la vida que le ha tocado en suerte. Sólo estas tres dimensiones, sin obviar ninguna, dan razón plena de lo que es la realidad humana y de la naturaleza decurrente de su vida. Si el materialismo ha reducido al hombre a ser mero agente de sus actos, el idealismo ha tendido a reducirlo a mero autor de sus actos: el yo como un bastión absoluto de ser.²⁴ Naturalmente que, al menos en el idealismo transcendental fenomenológico de Husserl, se hace preciso matizar esta afirmación, pues siendo cierto que el yo pone el tiempo en sus actos constitutivos más originarios (y en él situado, un mundo noemático que integraría en una u otra forma a los 'otros' yoes y a la propia Mónada absoluta como noemas peculiares), es evidente que no goza de plena libertad (se encuentra sujeto a la impositividad de la experiencia originaria). El yo no encuentra evidencias de haberse puesto a sí mismo, y tampoco parece gozar de la libertad para "parar el tiempo", i.e., para dejar de constituir tiempo. Pero, siendo el caso que, en opinión de Husserl, por la propia estructura de la temporalidad immanente de las vivencias, éstas no pueden ni empezar ni acabar -la muerte sería una especie de pesadilla cuyo contenido es realmente imposible, una especie de adormecimiento de la vida intencional-, ¿acaso puede el yo husserliano encontrar evidencias de que su ser ha sido puesto alguna vez?. En caso de que, a pesar de que la mónada sea sin ventanas, pueda Husserl fundamentar el acceso a la Mónada absoluta, ¿qué relaciones podría coherentemente postular entre ella y las mónadas finitas? (unas mónadas finitas, que, como decimos, ni pueden haber empezado ni pueden acabar nunca). Todo esto son enigmas para mí en este momento.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Para Zubiri no cabe pasar por alto que el hombre, la persona, tiene una realidad natural insoslayable a la que nos remite nuestra propia aprehensión primordial y de la que damos problemáticamente razón en la ciencia y en la metafísica. Es una realidad psico-orgánica que ha liberado por elevación una inteligencia sentiente. La innegable libertad y autoconciencia humanas no hacen desaparecer lo que de natural hay en él, como tampoco pueden borrar o aniquilar el dato absoluto de su finitud, de la finitud de una vida emplazada, y por lo tanto, recibida.

Pero retomemos aquí la pregunta que ha dado origen a estas disquisiciones: ¿qué es lo que da unidad a esta triple estructura del tiempo humano y cómo tiene ello lugar? Para Zubiri, lo que unifica el tiempo humano en su triple dimensión, haciendo que las vivencias no sean meros núcleos aislados extrínsecamente unificados por síntesis, es la *inquietud* misma del *mí*.²⁶ El *mí* inquieto es la raíz del decurso vital. Ahora bien, esto no nos soluciona el problema, pues el *mí* viene a jugar aquí el mismo papel que el *yo* transcendental juega en el idealismo, mientras que lo que nos interesaba era dar cuenta de la génesis y esencia de ese *mí*.

Ni Aristóteles (que concibe el tiempo como resultado de la actividad subjetiva de *contar* los *ahoras* abstractos), ni San Agustín, Bergson o Husserl (que lo conciben como el pasar que el sujeto *retiene*), ni el propio Heidegger (para quien el hombre mismo sería éxtasis temporal, proyecto, futurición) han acertado con sus respectivas teorías en dar correcta cuenta de la esencia del tiempo humano. Si bien es cierto que el tiempo (no la temporeidad de lo real) se constituye como resultado de un 'hacer' del *mí* ante la realidad decurrente (cosa a la que las tres teorías apuntan: para el uno se trataría de 'contar', para los otros de 'retener' y para el otro de

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

'proyectar'), este hacer no es un "hacer accional", sino un modo de "actividad pasiva" del mí.²⁶ Se trata de que lo que el mí hace para constituirse en raíz de su tiempo es "meramente estar ante su decurso vital".²⁷ Numerar, retener o proyectar son ya haceres ulteriores que sólo pueden tener lugar sobre la base originaria de este "estar del mí ante su propia realidad decurrente". La autopresencia en la propia decurrencia es la raíz del tiempo humano. Yo me soy autopresente en mí discurrir vital *siempre*, porque yo consisto precisamente en esta autopresencia decurrente. Esta autopresencia es la co-actualidad propia de todo acto intelectual que ha dado lugar a todas estas cavilaciones. La autopresencia es la actualidad del acto mismo en tanto que real. El acto co-actualizado es presente a sí mismo. Mas no se disipa con estas explicaciones mi perplejidad. La cosa inteligida es presente al acto de inteligir y el acto mismo se es autopresente gracias a la co-actualidad; pero entonces el acto parece ser autosuficiente, un pequeño yo que resquebrajaría nuestro *ego* en un *ego* esquizofrénico escindido en múltiples *ego*.

Desde la perspectiva puramente descriptiva, Zubiri hace reposar la identidad del yo -el que las múltiples vivencias lo sean de un *ego* idéntico y uno- en el hecho comentado de que el mí se es autopresente *siempre*. Desde su primera intelección el sujeto se es autopresente en ininterrumpida continuidad, de una vez por todas. La mismidad que enlaza las vivencias es este factor de permanencia, este 'siempre autopresente'. Desde el primer momento en que alumbra la conciencia en una vivencia, esta luz permanece siempre, y al permanecer siempre va ganando y cobrando identidad, se inaugura un único decurso, una unidad de sentido (en esto tenía razón Dilthey).²⁸

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Sin embargo, aunque sea cierto que la 'autopresencia siempre' de las intelecciones a sí mismas abre el ámbito de la mismidad subjetiva (el ámbito del yo), éste no encuentra en mi opinión en ello su razón suficiente. Y es que hay otros factores (que sólo el dinamismo ulterior de la razón explícita, es decir, de los que no cabe dar plenamente cuenta fenomenológicamente -fenomenológicamente tan sólo tenemos el dato de que en cada vivencia hay de algún modo intuición de mi mismidad, en cada vivencia se cuele de alguna manera el yo-) que colaboran a tal apertura.

En primer lugar, es para la ciencia evidente que todo *acto* intelectual carece por sí solo de sustantividad, es mero momento del proceso sentiente humano; en definitiva, es un momento de una *acción* de la sustantividad humana que, como toda acción humana, tiene fijado su *télos* en la búsqueda de la realidad fundamento, en la actualización progresiva de *más* realidad (en cuyo camino va configurando su personalidad). Lo único que goza de plena sustantividad en el hombre, aunque sea tautológico afirmarlo, es el sistema psico-orgánico pleno: el hombre entero, el de carne y hueso. En este sentido, la conciencia de la propia mismidad inherente a todo acto intelectual -en que tanto ha insistido el idealismo transcendental- no es sino la consecuencia necesaria de este hecho postulado por la razón. La autoconciencia *yoica* no hace sino poner de manifiesto el carácter momentual de dicho acto (es decir, pone de manifiesto que el acto es parte no independiente del yo -esta sería la razón de que el yo quede, junto con la *noesis* y el *noema*, como residuo de la reducción fenomenológica-). El acto es momento del yo y por ello la co-aprehensión del acto ha de ser co-aprehensión simultánea del yo como polo de identidad y permanencia, que es,

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

sin duda, más que cada una de sus vivencias y que todas ellas juntas. También la metafísica zubiriana da cuenta de este hecho según veremos.

Desde lo que pudiéramos considerar una biología filosófica, es decir, desde una consideración filosófica de la peculiar manera humana de ser viviente, se nos hace evidente la indisoluble unidad de las tres dimensiones del ser humano: la inteligencia sentiente, el sentimiento afectante y la voluntad tendente. El análisis parcial de los actos de inteligencia sentiente no da cuenta -exceptuando la conciencia apuntada de la propia mismidad- de esta unidad estructural actual en cada momento de la vida. Por ello la mera co-actualidad del acto intelectual y la cosa en él aprehendida no agota todos los matices de la autoposesión del viviente humano.

La vida en general es independencia y control del viviente sobre el medio. Es independencia porque el viviente es una unidad ontológica autónoma y diferenciada del resto de las cosas reales, es un sistema de notas estructuradas que actúan con unidad coherencial propia; pero, además, el viviente controla su medio porque es capaz de mantener su equilibrio dinámico interno ante los cambios de su entorno gracias a su actividad. Naturalmente este operar en virtud de sí mismo -aunque condicionadamente a las afecciones- presenta grados jerarquizados desde las formas más simples de vida hasta el hombre, quien por su libertad (por su inteligencia) se desgaja definitivamente en tanto que hombre del dinamismo del cosmos, por mucho que haya sido éste el que le ha generado a él mismo.²⁹

Cada acto responsivo del viviente a una variación de su medio (que se ha manifestado sensiblemente), cada proceso sentiente, en definitiva, involucra a la sustantividad entera. Esto es lo que 'da razón' de la unidad primigenia de la acción humana. Lo que suscita es en el hombre una cosa

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

real aprehendida en el correspondiente acto intelectual. El hombre se comporta entonces 'haciéndose cargo' de dicha realidad. Así, esta intelección va unitariamente acompañada de una decisión volente y de una fruición (sentimiento afectante). La unidad sustantiva entera actúa en cada acto vital humano.³⁰ No es sólo porque el acto intelectual es transparente a sí mismo por lo que el hombre es una sustantividad *supraestante* (está 'sobre-sí' y no 'bajo-sí' -*hypokeimenon*, sustancia, *subjectum*-); es que, además, el hombre, al preferir modos de ser y apropiárselos se siente a sí mismo como un todo fruyente real, se aprehende imperando yóicamente de forma real sobre su propio cuerpo y sobre sus actos. Estos factores, inherentes por esencia a toda vida humana, son los que, a mi juicio, dan razón suficiente de ese plus de conciencia que acompaña a toda intelección. Ciertamente, sin la co-actualidad del acto intelectual no habría conciencia yóica. La inteligencia modula toda la actividad humana. Pero sin el sentimiento y la voluntad en los que se actualiza la unidad de la sustantividad humana tampoco la habría. El yo, como polo unitario de identidad a través de la multiplicidad de las vivencias, es consecuencia necesaria de la unidad de la sustantividad humana.

Ni que decir tiene que, entonces, para Zubiri la 'parte' orgánica y la 'parte' psíquica (intelectiva) son entre sí partes no-independientes: "todo lo psíquico es corpóreo y todo lo corpóreo es psíquico".³¹ La psique lo es del cuerpo y el cuerpo lo es de la psique. De este modo, aunque lo propiamente personal y humano sólo se genera procesualmente a partir del plasma germinal (en el que sólo tienen lugar procesos bioquímicos),³² ya desde el origen, después de ser engendrado por los padres, es el plasma germinal *personal*, y, consecuentemente, yo. Lo es porque todos los procesos

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

bioquímicos que tienen lugar en la génesis del hombre están ya esencialmente orientados a la inteligencia, a la personabilidad. Esta tesis es de un gran interés, pues permite a Zubiri hablar de dos modalidades del yo: un yo en accionalidad dominante consciente (del que se ha ocupado siempre la filosofía), que dispone del cerebro y en general de todos los recursos orgánicos necesarios; y un yo en actividad pasiva que tiene ya vigencia en el plasma germinal. Este yo pasivo es yo en un sentido muy distinto al del yo en pasividad del que nos habla la fenomenología.³³

Es muy interesante darse cuenta de que la propia teoría fenomenológica del yo supone o implica la existencia de algo similar a este yo pasivo zubiriano individuado en el organismo, pues Husserl insiste en que el yo transcendental no es un mero polo vacío de identidad sino que goza, por el contrario, de una cierta sustancialidad capaz de albergar en sí las *sedimentaciones* de sus actos espontáneamente realizados en forma de *hábitos*.³⁴ Pero nada se nos dice en cambio de cómo sea esto posible y en qué consista esa sustancialidad del yo. Sin embargo, Zubiri tiene buenos argumentos de razón para explicar este fenómeno descriptivo. Y es que la esencial articulación entre lo orgánico y lo psíquico hace que todo aquello que yo vivo consciente y voluntariamente se *integre* en mi realidad psico-orgánica. Es lo que el pensador español llama "naturalización de lo apropiado".³⁵ Los hábitos como sedimentaciones de los actos del yo superior o consciente son posibles gracias a la unidad sistemática que existe entre el yo y su cerebro. Son cuestiones de *psicología profunda*, que como disciplina científica no se refiere "al dominio de lo preconsciente" ni al de "lo consciente reprimido", como postula el psicoanálisis, sino al "dominio de la constitución de los caracteres del psiquismo en cuanto 'realidad

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

psíquica"', esto es, en cuanto el yo superior está esencialmente vinculado al yo inferior orgánico.³⁶

Para concluir esta reflexión sobre el yo debo explicitar su naturaleza y los fundamentos de su unidad decurrente en términos metafísicos.

La concepción metafísica del yo en Zubiri depende de las dos nociones metafísicas esenciales (a las que aludiremos con mayor especificidad más adelante);³⁷ la de *realidad* y la de *ser*.

La realidad es lo primordial en todos los sentidos. Desde el momento en que aflora la conciencia (la inteligencia) quedamos inexorablemente instalados en 'la' realidad, en el orbe de lo que es de suyo, tiene poder y nos arrastra (en el orbe de lo que es *proto-posibilidad -posibilidad de las posibilidades apropiables-*, *impelencia* a tener que vivir y *ultimidad* radical). Lo primordial no es el ser, como se ha venido afirmando tradicionalmente, sino las cosas reales. Estas cosas reales, por serlo, por estar transidas de realidad, abren inexorablemente un mundo, son esencialmente respectivas entre sí en virtud de la realidad transcendental que 'habita' en ellas y que, sin ser nada al margen de ellas, no se agota en ninguna en particular -y ni siquiera en su totalidad (pues la totalidad de los contenidos nunca agotará lo que es formalidad)-.

En virtud de que toda cosa real abre esencialmente al mundo tiene irrevocablemente una actualidad, una presencia desde sí misma en él. A esta actualidad de la cosa real en el mundo desde su mismidad constitutiva real llama Zubiri el ser de la cosa. Las cosas son reales a secas, pero esta realidad tiene un momento inexorable ulterior: presencia en el mundo, *ser*. Ahora bien, la actualidad en el mundo es también necesariamente re-actualidad. La presencia de la cosa en el mundo re-vierte sobre ella misma

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

actualizando su ser en propio, su peculiaridad óntica propia, su irrepetible *intimidad* (*intus*), su interioridad cualificada frente a o entre las demás cosas reales del mundo.³⁸

Pero junto a estos dos conceptos primordiales corren otros de radical importancia metafísica e imprescindibles para la correcta comprensión de la concepción zubiriana del yo. Toda sustantividad real goza, en virtud de las notas reales que sistemáticamente la determinan, de una peculiar *forma de realidad*. Así, se hace necesario distinguir la forma de realidad de la materia inestable de la forma de realidad de la materia estabilizada, y ésta, a su vez, la distinguimos de la forma de realidad de los vivientes, y dentro de éstos se destaca la forma de realidad específica del hombre (que venimos dispersamente caracterizando como: *suidad*, *personeidad*, *autoposesión plena*, *realidad que está-por-encima-de-sí-misma* -*hyperkeimenon*-, etc.).

Las cosas reales, además, en virtud de la realidad que les es propia, gozan de un peculiar modo de estar implantadas en su medio o entorno, gozan de un peculiar *modo de realidad*. Así, mientras que las cosas inertes y los mismos seres vivos pre-humanos, están en el mundo "formando-parte-de-él" (son meros momentos de su dinamismo evolutivo, y en tal medida realidades 'relativamente relativas'), el hombre, por el contrario, y en virtud de su inteligencia, está implantado en el mundo, no como mero momento suyo (así lo está en tanto que organismo biológico), sino que está "frente-a" él, *suelto-de todas las cosas que aprehende como reales*.³⁹ Es una realidad *ab-suelta*, *ab-soluta* (si bien *relativamente absoluta* en la medida que él no se ha dado a sí mismo la realidad sino que se la han dado).

Puesto que por el hecho de ser persona goza el hombre de la capacidad de apropiarse modos posibles de estar en el mundo (es decir,

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

tiene la capacidad de modelar su *ser*), su *ser* tendrá en cada momento de su decurso vital una determinada 'figura' o 'modo de ser'. A esto llama Zubiri *figura del modo de ser, personalidad o figura concreta del yo*. Cada hombre va modelando su Yo, su figura de ser, a lo largo de su vida.⁴⁰

Es en este contexto conceptual donde hay que entender la afirmación zubiriana de que "el Yo (en su triple nivel: *me, mí, yo*) es el *ser* de la sustantividad humana", es decir, la actualidad de una realidad humana en el mundo. Mas como el *ser* es un momento consecutivo a la realidad y fundado en ella, el Yo no es la condición suprema de posibilidad de toda posición ontológica -incluida la mía-, no es lo incondicionado fundante, sino algo fundado en la realidad-mía (el Yo no es 'sujeto' -dice Zubiri irónicamente- sino predicado).⁴¹

Mi realidad se abre a la conciencia *con* las cosas que intelige. En tal momento su actualidad en el mundo es la actualidad de una realidad que aprehende las cosas y a sí misma reduplicativamente como reales. El hombre está en el mundo 'frente-a' ellas. Ahora bien, ya dijimos que la actualidad en el mundo revierte inexorablemente sobre dicha realidad actual reactualizándola como lo que es en su propia intimidad clausurada entre o frente a todas las demás cosas del mundo. Este hierro es esta realidad férrea misma. Mi realidad sustantiva, que es en el mundo inteligiendo, sintiendo y optando volitivamente (devenir "circumflexivo" de la persona)⁴², queda reactualizada como "Yo-mismo", como 'identidad' propia entre las demás cosas del mundo. Mi *ser* en el mundo revierte sobre mí actualizando mi intimidad idéntica. Al "comerme una manzana" el *me* denota este ser mío contrapuesto, en su intimidad intelectivamente transparente a sí misma (*intus*), idéntica y una, a las demás cosas del mundo a las que hace respecto.⁴³

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

Este es el fundamento metafísico de la identidad del Yo que prevalece más allá de la 'flexividad' de sus vivencias. Mi sustantividad real es un todo con una *esencia* individual propia. Esta realidad una que sustenta la peculiar forma humana de realidad (personidad) queda re-actualizada en el mundo como "Yo-mismo" frente a todo. Este Yo-mismo que se explicita en cada acto intelectual en forma de co-actualidad (autoconciencia) es *más* que este momento de autoexplicitación consciente. En cada momento figural de su decurso vital el Yo abarca, además de dicho yo-explicito, la historia biográfica de sus actos opcionales ya ejecutados y sedimentados en él por libre *reasunción*,⁴⁴ así como aquellas acciones psico-orgánicas que sustentan el yo consciente superior (sin ser ellas mismas conscientes). Las cenestesias, que actualizan para mí la realidad de mi propio cuerpo -*organon* o medio para la intelección de las realidades ajenas-, abrirían el campo de mi intimidad, de mi propia realidad. Pero sólo lo abrirían, pues mi realidad es *más* que aquella que las cenestesias me dan.

Ese *más* de realidad en profundidad (sólo esbozable por un dinamismo intelectual de razón -ya sea de razón metafísica o científica-, aunque 'motivado' por las cenestesias) es, en resumidas cuentas, el dato primordial de que nuestro Yo, nuestro *ser*, es *más* que el yo postulado por las filosofías cartesianas, ese yo que sólo es actual mientras ejecuta sus *cogitationes* -mientras está en vigilia- y que al margen de esta su concreción, o no es nada o no sabemos en absoluto lo que es. El yo profundo concreto -aquel que sustenta los hábitos y la concreta figura que a uno le caracteriza-, actualidad de mi realidad sustantiva en toda su riqueza de notas naturales y apropiadas, es el indicio más palpable de la *relatividad* que afecta a nuestro ser absoluto (ab-suelto). El Yo superior autoconsciente

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

se apoya en una realidad profunda íntima que le sustenta, una realidad que siendo su raíz no es algo que él mismo pone sino algo que *recibe*.⁴⁵

§5 Realidad de las cualidades sensibles. Insostenibilidad del "realismo crítico o subjetivismo ingenuo".

Más arriba dejé plantado el problema de aquellas realidades que sólo lo son en la aprehensión:⁴⁶ las cualidades sensibles. ¿Con qué legitimidad o en qué sentido cabe atribuir realidad a las llamadas 'cualidades sensibles'? Más aún, ¿en qué sentido podemos atribuir realidad al objeto de una alucinación?

Esta es, no obstante, la posición de Zubiri: tanto una percepción como una alucinación son intelecciones, son actos de intelección sentiente; por consiguiente lo inteligido en ellos es realidad.

Los prejuicios metafísicos subyacentes a la ciencia moderna han tendido a considerar las cualidades sensibles (lo dado inmanentemente en la aprehensión -la realidad aquende la aprehensión-) como algo eminentemente subjetivo, en el sentido de algo opuesto a lo *verdaderamente* real, no es real. Sólo aquello que goza de existencia transcendente, que es en-sí independientemente de toda aprehensión es real. Husserl, percatándose agudamente de que se estaba reconociendo precisamente como real aquello que por esencia no podía ser objeto de intuición (mientras que a la par se tachaba de irreal y subjetivo lo que justamente nos estaba indudablemente dado), optó por *reducir* la investigación a esto último, rechazando como tesis absurda la pretensión de una realidad independiente de todo acto de

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

conciencia. Lo dado sería una parte no-independiente (en sentido intencional) del acto de conciencia. Ya lo hemos visto.

La opción de Zubiri sigue en su origen el camino de la fenomenología: hay que partir de lo aquende la aprehensión, pues todo saber, incluido el de las ciencias, se construye necesariamente sobre este orbe de immediatez.⁴⁷ Sin embargo, el paso siguiente es inverso en el pensador español al dado por Husserl. La primacía conferida al conocimiento fenoménico inmediato de la experiencia no se ve acompañada aquí por la tesis idealista. Lo aprehendido, el *noema*, no es algo constituido por el acto mismo de aprehensión, por la *noesis*. Ésta carece por sí sola de entidad suficiente para dar razón plena del noema perceptivo. No puede la noesis a expensas de sí misma paliar la *radical insuficiencia* de lo real aprehendido, entre otras razones, porque ella misma está afectada de radical insuficiencia. Ya no se subordina "aquello que aparece" al acto subjetivo que supuestamente "lo hace aparecer". Las cualidades sensibles no son mero rendimiento del acto percipiente, imaginativo, alucinatorio, etc., no son un mero momento del acto (en ningún sentido de momento) que encuentren en la realidad de éste la razón suficiente de su propia realidad. Son, más bien, realidades en sí mismas, o al menos realidades que remiten inexorablemente a un plus de realidad *allende* el acto mismo, son en este sentido un *indicio* inequívoco de una verdadera alteridad más allá del acto en que se dan.

Zubiri introduce además un radical cambio de óptica en el problema. Ya no se conceptúa la realidad extensionalmente como una zona, región u orbe determinado de entes (la zona de lo trascendente, de lo allende la aprehensión, o, simplemente, la zona de lo inmanente a la vivencia, de lo aquende la aprehensión), sino que la realidad se conceptúa intensionalmente

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

como "formalidad". Es real aquello que en la aprehensión humana queda como siendo "de suyo" lo que es, en la forma que ya hemos descrito con el pensador donostiarra.⁴⁸

Por esta razón prefiere Zubiri hablar ahora de *reísmo* en lugar de realismo para calificar su peculiar posición metafísica. Realidad es formalidad, con lo que habrá múltiples zonas posibles de realidad (con tal que presenten tal formalidad).⁴⁹ No sólo lo aquende es real, también lo es lo allende. Ello quiere decir que lo allende la aprehensión no es lo absolutamente desconocido, lo puramente no fenoménico (la cosa en sí kantiana), pues en tal caso, no podría "quedar como real". Lo allende, y esto es una cuestión que analizaremos más adelante, es aquello que se actualiza en la modalidad intelectual superior que Zubiri llama "razón". Queda como algo de lo que tenemos *noticia*; no queda como 'realidad-objeto', pero sí queda de algún modo como 'realidad-fundamento'. Ciertamente es un polo de referencia, un *telos* para la razón que se afana por actualizarlo intelectivamente. Sin embargo, no podemos decir de la realidad allende que sea una Idea en sentido kantiano, pues no sólo no recibe su ser de ningún acto de conciencia (no es algo que se fundamente en ella), sino que la propia consistencia de los actos intelectivos originarios se funda en parte en tal realidad allende (por eso se da en ellos una remisión a ella; ella es el fundamento).

Pero es que, además, haciéndonos cargo del modo de argumentar de la ciencia, vemos que éste sólo adquiere coherencia si, contrariamente a lo que postula, las cualidades sensibles son verdaderamente reales. Puesto que reales son sus causas (la causa allende y el sistema de receptores del "sujeto") -deberíamos preguntar-, ¿cómo no iba a ser real el efecto?⁵⁰

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

Zubiri apunta como "escandalosa" la situación del saber científico a este respecto (actitud ésta de Zubiri reiterada a lo largo de su desarrollo intelectual).⁶¹ Es escandaloso que la ciencia se haya limitado a *explicar* lo que sean las cualidades sensibles "cósmicamente", es decir, allende la aprehensión, soslayando la gran tarea científica de *explicar* qué sean las cualidades sensibles en sí mismas. Ambas son explicaciones muy distintas. Una cosa es decir qué es el color allende la aprehensión (una onda o un corpúsculo, o una onda-corpúsculo), y otra muy distinta decir qué sea el color aprehendido en sí mismo, lo cual requeriría una teoría mucho más compleja, que diera razón de cómo la onda (o el corpúsculo o el corpúsculo-onda) en su actuación sobre el sistema de receptores humano da lugar a la realidad color. Esta tarea la ha soslayado la ciencia.

Toda esta errónea concepción de lo real, que ha afrontado el problema extensionalmente, por zonas, descansa en la equivocada contraposición racionalista sujeto-objeto, o mejor aún, subjetivo-objetivo. Lo subjetivo, lo relativo al sujeto (percepción, imaginación, sentimiento, volición, etc...) constituiría el ámbito de lo cambiante e irreal, mientras que el ámbito de lo objetivo, de lo construido conceptualmente (racionalmente) tendría por referente lo propiamente real. Mas, como ya puse de manifiesto, no cabe ganar la realidad desde lo subjetivo, si previamente se ha negado a este ámbito el carácter de realidad. Si no "siento" en inteligencia sentiente el sol mismo, aunque sea de un modo *insuficiente* y precario, si mi aprehensión del sol no se abre en ninguna medida al sol mismo, no podré nunca acceder a la realidad sol. El *solipsismo subjetivista* es consecuencia insoslayable de esta posición. En estas condiciones no le choca a Zubiri que el pensamiento moderno concluyera en idealismo. Si no tuviéramos los "pies"

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

bien fijos en lo real *ab initio*, con todas las insuficiencias que se quiera, pero instalados en lo real mismo, no cabría trazar el puente que nos llevara de lo irreal-subjetivo a lo real. Ningún constructo racional "objetivo", por extraordinaria que sea su complejidad y exactitud matemática, nos llevará a lo real si no ha partido previamente de ello en su marcha.

En este punto, y a pesar de todas las diferencias entre el pensamiento de ambos filósofos, se manifiesta la herencia heideggeriana de Zubiri. Todo cuanto el *Da-sein* hace, incluido el hacer teórico (y dentro de éste el filosofar mismo), presupone la originaria inserción del hombre en el mundo. El hombre se encuentra arrojado en el mundo, y, orientado por su *Sorge*, se moverá irremediabilmente dentro de él.⁵² Ya hemos visto que una función similar -sólo que en el marco del idealismo- viene a desempeñar el *mundo originario de la vida* del Husserl maduro.

La rectificación esencial que impone el realismo zubiriano supone adoptar un particular criterio de realidad: la realidad como formalidad del "de suyo". En tal caso, la zona o región de lo allende la aprehensión será real, pero no por ser tal zona sino por ser de suyo lo que es, y no será, claro está, ni más ni menos real que lo perteneciente a la zona aquende la aprehensión. La noción científica de "subjetivo" queda remplazada por la de subjetual, y la de objetivo por la de real.⁵³

Hay otro aspecto de importancia que conviene subrayar. Las zonas de lo real allende y de lo real aquende no son zonas separadas: son zonas respectivas, y, consiguientemente, esencialmente articuladas. Ni siquiera cabe decir, y Zubiri insiste en ello, que lo allende ganado por la ciencia sea siempre una cosa numéricamente distinta de la realidad percibida. Aquella puede ser el "fondo real" de ésta (más adelante se hará claro el

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

sentido exacto de esta expresión). Lo crucial en todo esto es que la realidad aprehendida se nos presenta como *radicalmente insuficiente* en sí misma. Es, sin duda, realidad, pero realidad insuficiente por sí misma; insuficiencia que, además, no puede ser paliada con la realidad exclusiva del acto intelectual, por ello *remite*, no puede sino remitir, "hacia" un plus de realidad allende la vivencia.⁵⁴

Cuando lo allende es numéricamente la misma cosa que lo aquende, es esto aquende en profundidad. El color que veo "no está producido por la onda (como afirma el realismo crítico), sino que es la onda percibida". Del mismo modo, las ondas elásticas longitudinales "son el fondo constitutivo formal del sonido mismo en su propia sonoridad".⁵⁵ Es decir, la cualidad sentida es la misma cosa que aquella realidad allende ella, lo que ocurre es que la realidad de esta cosa numéricamente una no se deja atrapar en toda su riqueza en ninguna aprehensión humana. Toda realidad aprehendida es insuficiente, su realidad plenaria excede siempre su momento aprehendido. Pero esto no quiere decir que, como postuló el realismo crítico, se trate de dos realidades distintas: la cosa en sí y su imagen en la inteligencia, o, en general, la entidad psíquica que aquella produciría causalmente junto al fáctico sistema de receptores del sujeto.⁵⁶

La propuesta del pensador español me parece de una gran agudeza. Si negamos a la experiencia humana su capacidad para trascenderse, su capacidad para instalarnos en la realidad misma, estaremos irremisiblemente condenados a un enclaustramiento en el ser de nuestras vivencias y seremos de todo punto incapaces de "comunicarnos" verdaderamente con *lo otro*; no trascenderíamos hacia una verdadera *alteridad*; "la ciencia sería un mero sistema de conceptos pero no un conocimiento de lo real".⁵⁷ Hay que

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

reconocer en este sentido la extraordinaria coherencia del pensamiento racionalista, especialmente en su cumbre leibniziana. Negado el carácter sentiente a la experiencia humana, desreligada ésta *ab initio* de lo real, sólo quedaba la opción de un criterio inmanentista (idealista) y coherencial de la verdad como constructo racional de conceptos, como *mathesis universalis*. Este sistema monadológico sólo alcanzaría legitimidad intersubjetiva *a posteriori*, gracias en última instancia a la fe en un Dios veraz que garantizaría, ahora sí, la adecuación de tal sistema conceptual intramonádico con el mundo plenario de las mónadas en la forma de una armonía preestablecida.

El idealismo fenomenológico de Husserl viene a integrarse en este paradigma. Repetidamente hemos subrayado cómo Husserl en *Ideen I...* tacha de absurda la tesis del realismo crítico. Postular que hay realidades en-sí transcendentales e independientes de la conciencia, realidades que siempre quedan en la sombra, más allá del alcance intuitivo de ésta, es para Husserl literalmente un absurdo, pues si tales supuestas cosas en sí existieran ¿por qué no iban a poder ser intuitas -si no por nosotros, hombres, al menos por algún otro tipo de subjetividad-?. En última instancia, como vimos, todo realismo, crítico o ingenuo, es para el pensador moravo un absurdo. Todo cuanto es imaginable (mentable con o sin donación, intuitiva o simbólicamente) es necesariamente correlato de un acto intencional, y en tal medida dependiente de un acto de la conciencia.

El marco teórico en que se inscribe el rechazo husserliano del realismo crítico es el idealismo; en Zubiri, es el realismo. Por esta razón, la "insuficiencia" de toda percepción en Husserl sólo puede ser idealmente superada en la sucesión infinita de escorzos del objeto, objeto que él mismo

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

no es sino el sentido de la unidad noemática también dependiente del acto noético. El mundo no es, entonces, aquí, para un sujeto dado, sino el constructo sistemático de sentidos que se han originado en sucesión temporal, que guardan entre sí coherencia y que aumenta en su complejidad a medida que avanza temporalmente la corriente de esa conciencia. Lo mismo vale para el mundo intersubjetivamente constituido, que es resultado del cotejo intersubjetivo de las experiencias particulares. Sin embargo, el contexto realista del pensamiento zubiriano imprime un sesgo diferente al problema. Las cosas reales gozan verdaderamente un ser en sí, si bien un ser en sí abierto, respectivo a las demás cosas reales. La "insuficiencia" de la realidad percibida no tiene un alcance meramente gnoseológico sino también ontológico: la cualidad sensible requiere esencialmente de un plus de realidad en una dirección distinta a la de la vivencia. Sin embargo, la insuficiencia gnoseológica, la incompletud o imperfección de toda aprehensión primordial de realidad, sí que tiende a superarse -como en Husserl, y como no podía ser de otro modo- en nuevas vivencias. Y estas nuevas vivencias no tienen por qué ser nuevas perspectivas intuitivas de la cosa (nuevas presentaciones de la cosa en el *campo* perceptivo). Cuando se quiere explorar la cosa en *profundidad*, en su ser mundanal, cuando queremos superar de algún modo los límites que nuestro fáctico sistema de receptores nos impone, se precisa un nuevo tipo de experiencia. El decurso de la inteligencia rastrea ahora la cosa postulativamente, buscando sus *razones*. Y aquí no hay ya intuición originaria, presencia en carne y hueso de la cosa, sino realidad postulada; si bien puede ocurrir, y de hecho ha ocurrido a veces, que lo postulado por las teorías científicas sea después -con el avance de la técnica- aprehensible intuitivamente (en intelección sentiente

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

originaria) Pero a menudo la compleción de la insuficiencia de la realidad aprehendida no tiene lugar por nuevas aprehensiones intuitivas, sino por el constructo de sentido de la razón discursiva científica, cuyas entidades fundamentales son meros postulados de la razón no traíbles a intuición.⁵⁰

Como quiera que sea, ambos pensadores coinciden en el carácter insuficiente de lo aprehendido, y, consiguientemente, en el carácter inexorable de un plus de experiencia, de la necesidad del dinamismo de la razón tendente a la ampliación de nuestro conocimiento. Pero lo cierto es que aquello que para ambos es el motivo originario de "la natural tendencia de todo hombre al saber" (la insuficiencia de la experiencia originaria) da lugar en el uno y en el otro a posiciones metafísicas contrapuestas, lo cual les separa radicalmente en aspectos esenciales del pensamiento.

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

NOTAS AL CAPÍTULO 3:

- 1) EDR., pp. 44 y ss. SE., pp. 329, 330.
- 2) IS., p. 139.
- 3) IS., p. 140.
- 4) Cf. *infra* cap. 7 de esta sección.
- 5) Insistimos en que sólo más adelante (cap. 6) se aclarará convenientemente lo que Zubiri entiende por *razón*.
- 6) Cf. *supra*, pp. 320 y ss.
- 7) IS., pp. 146, 147; "Ante todo tratase de un carácter de lo real en la aprehensión misma [...] Porque decir que la intelección es mera actualización de lo real puede prestarse a un equívoco tan grave que casi me atrevería a llamarlo [/] mortal. Consistiría en interpretar esa frase en el sentido de que las cosas reales del mundo se hacen presentes a la inteligencia en su misma realidad mundanal. Esta idea fue expresamente afirmada por la filosofía griega y medieval, pero es rigurosamente insostenible y *formalmente absurda*," (esta última cursiva es mía).
- 8) IS., p. 155; "[...] no sólo *veo la piedra* sino que siento que *estoy viendo la piedra* [...] es la unidad del estar presente la piedra y del estar presente mi visión. Es un mismo 'estar', una misma actualidad."
- 9) Cf. *supra* p. 317.
- 10) IS., p. 157; "La realidad de mi propio acto de intelección sentiente está actualizada en la misma actualidad que la piedra; *así es como estoy en mí*," (la cursiva es mía). Aquí Zubiri entiende por "sujeto" algo distinto del mero *hypokeimenon* de Aristóteles. Lo que aquí se entiende por "sujeto" tiene que ver con lo que por tal ha entendido el idealismo alemán: ese extraordinario ser-para-sí (Vid. aquí mismo nota 16)
- 11) IS., p. 161.
- 12) IS., pp. 157, 158.
- 13) Aristóteles, *De Anima*, Libro III, cap. 2, 425 b 12 a 426 a 27.
- 14) Aristóteles, *Metafísica*, Libro XII 1074 b 34 a 1074 b 36. También en la misma obra 1072 b 20.
- 15) F. Brentano, *PseStp, op. cit.*, Tono I, Libro II, cap. 22, especialmente 59.
- 16) Por "subjetividad" debemos entender aquí no tanto el carácter de un Yo sustancial -subjetual-, sujeto oculto de todos sus actos, cuanto esta tipicidad ontológica del ser que se autoposee plenamente, que es 'autoconsciente' (en el sentido de la tradición) en cada uno de sus actos (Vid. esta misma pág. nota 10).
- 17) IS., p. 165.
- 18) Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, 531, p. 120 (de la ed. española): "El *ego* mismo es existente para sí mismo en ininterrumpida evidencia, esto es, es constituyente de sí mismo como existiendo sin interrupción."
- 19) En cuanto a su concreción, 533, p. 122 (ed. española): "[...] el yo sólo puede ser concreto en la corriente multiforme de su vida intencional y en los objetos en ella presumidos, y que eventualmente se constituyen para él como objetos existentes."
- 19) Zubiri, SH., cap. X B 2.2.3., pp. 607, 608.
- 20) Cf. *supra* pp. 241 y ss.
- 21) SH., cap. X B 2.2.3., pp. 611, 612.
- 22) Naturalmente -ya lo hemos sugerido- es esta una tesis metafísica que transgrede las reglas del puro análisis noológico (fenomenológico) de la duración; pero, ¿ha de quedar acaso prohibido el lanzar hipótesis que estén de acuerdo con los datos descriptivos? ¿No supone el idealismo también en todas sus formas algún tipo de suposiciones que van más allá de lo describible fenomenológicamente?
- 23) Esta cuestión es muy importante. Husserl niega justamente el supuesto de Zubiri: el emplazamiento que marca la vida humana ha de tener otro sentido, pues Husserl está

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

convencido de que la corriente de las vivencias, por su propia índole, no puede ni empezar ni acabar nunca. La muerte o es un espejismo o ha de ser interpretada de una manera radicalmente distinta.

24) SH., cap. X B 2.2.1., p. 591.

25) SH., cap. X B 2.2.3., p. 619: "[...] la unidad del tiempo está radicalmente en el *mi* temporal [...]. Lo que este *mi* tiene de tiempo es que sus situaciones son sostenidas e insostenibles y fuerzan a forjar la figura del propio *mi*. Este 'estar llevado' por unas situaciones [...], es la forma que el *mi* tiene de estar en situación. Y esta forma es constitutiva *inquietud*."

En la misma obra y capítulo, p. 622: "Sin el *mi* no habría *tiempo*, habría *realidad temporal* pero el tiempo en cuanto tal no existiría. Preguntarnos por la esencia del tiempo [tiempo humano] es preguntarnos qué hace ese *mi* ante la realidad decurrente." (el corchete es mío).

26) Sobre la teoría zubiriana de las diversas escalas y tipos de actividad *Vd.* SH., pp. 486, 528, 529. Al menos debemos distinguir entre: 1) *pura pasividad* (es una actividad no accional -pasiva-, como la que ejerce la psique en el proceso germinal puramente bioquímico del hombre); 2) *accionalidad pasiva o disponibilidad* (es una acción ejecutada en orden a otra acción de orden superior, como cuando en el hombre, al dominar sus caracteres psíquicos -inteligencia, voluntad y sentimiento-, éstos 'disponen' de la actividad cerebral, p. ej., para razonar lógicamente); 3) *accionalidad pura o dominante* (es una acción ejecutada en orden a sí misma (p. ej. los procesos bioquímicos del plasma germinal, o la actividad *personal* del hombre).

27) SH., CAP. X B 2.2.3., p. 625: "[...] decir que el hombre está ante su propia decurrencia implica no sólo su presencialidad a la decurrencia, sino presencialidad ante la propia realidad decurrente. La presencialidad que constituye *mi* tiempo es la autopresencia en la decurrencia, la presencia de *mi* mismo ante *mi* mismo en el decurso. Sin este punto de autopresencia habría decurso vital pero este decurso no sería tiempo. Recíprocamente, si el autopresente no estuviera incurso en su propio decurso vital, no habría un tiempo que fuera *mi* tiempo. La unidad de estos dos aspectos: *estar presente* la sí mismo y *estarlo en decurrencia* es lo que traduce la expresión *estar sobre sí*."

28) SH., p. 626: "[el autopresente] está autopresente 'de una vez por todas', *semper* [...]. Por razón del 'siempre' la propia realidad es "la misma" realidad, es *misimidad*. Cuando se dice "*mi* mismo" hay una doble dimensión: la dimensión de la realidad *mía* que se conserva siempre idéntica, de modo que el *mi-mismo* significa el mismo *mi*. La misimidad en este segundo sentido es posible por el tiempo. La realidad propia en tanto que *misma* en el tiempo es el-mismo. Siempre el-mismo, caracteriza la forma en que el autopresente está incurso en su propio tiempo. Recíprocamente es lo que hace que todas las acciones que constituyen la vida, constituyen una *misma* vida, la vida del *mi-mismo*. La unidad formal del tiempo es el siempre y en ella se constituye la misimidad, que anteriormente y como su raíz era *mi* propia realidad."

29) *Cf. infra*, p. .

30) SH., p. 17.

31) SH., pp. 456, 457.

32) Según el proceso de *inconclusión* de los estímulos (que por la *mentalización* ya no son capaces de determinar por sí solos el comportamiento), de *mentalización* y de *integración personal* (de lo ya vivido personalmente).

33) SH., pp. 164 y 478 a 490.

34) Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §32, p. 101: "Indem aus eigener aktiver Genesis das Ich sich als identisches Substrat bleibender Ich-Eigenheiten konstituiert, konstituiert es sich in weiterer Folge auch als 'stehendes und bleibendes' personales Ich -in einen allerweitesten Sinn, der auch von untermenschlichen 'Personen' zu sprechen gestattet."

Parte 1ª, cap. 3: Intelección sentiente como actualidad

35) SH., p. 513.

36) SH., p. 490.

37) Cf. *infra* p. 382 y ss.

38) SH., p. 156: "[...] la forma de realidad determinada como propia respecto de otras formas de realidad [...], actualidad en el respecto; es justo el *ser* [...] fundado en la realidad."

39) *Sistit extra causas*, según el texto citado en NHD de Ricardo de San Victor, p. .

40) Para una clara exposición de estos conceptos Vd. SH., pp. 47 a 59.

41) HD., p. 59: "De ahí que el Yo no es un *sujeto lógico* ni un *sujeto metafísico*, sino que es pura y simplemente la actualización mundanal de la suidad personal. Por eso hay que decir contra todo el *idealismo*, que no solamente la realidad no es posición del Yo, sino que por el contrario el Yo está puesto por la realidad. Es mi propia realidad sustantiva la que pone (si de posición quiere hablarse) la actualidad mundanal de mi persona, la que pone el Yo," (las cursivas son mías).

42) SH., p. 180.

43) SH., pp. 182, 183: "(mi realidad) revierte sobre la propia realidad reactualizada como "siendo" *idénticamente* dicha realidad sustantiva [.../...] Este momento de identidad es lo que constituye la *intimidad*. Intimidad es mi ser, aquello según lo cual mi alegría, el color de mi cara, etc. son respecto de "la" realidad algo mío, bien como ser pasivo, bien como ser accional [en la triple dimensión del *me*, *mí*, *yo*]." (las cursivas son mías)

44) Las nuevas 'formas de ser' que el hombre se apropia se *naturalizan* 'por incorporación' a su actividad psico-orgánica y 'por *reasunción*' a su Yo (a su ser) -como cuando el asesino reasume su arrepentimiento del crimen cometido y sin borrar la realidad del crimen realizado por siempre adopta una nueva figura de su ser reasume todo su pasado respecto de su nueva figura personal-. Vd SH., p. 183.

45) SH., p. 170: "[...] nuestro ser es relativamente absoluto porque es un absoluto 'cobrado'. Pues bien, esta *raíz* [de su ser absoluto] está en que el hombre está siempre psico-orgánicamente determinado [es decir, la pasividad de la experiencia se explica vía el cuerpo psico-orgánico que le sostiene en el ser y le condiciona, cuerpo que es 'cobrado' para el hombre], y por tanto la apertura a lo absoluto del ser está siempre y sólo determinada por lo "natural". Por esto es un absoluto cobrado," (Las cursivas son mías).

46) Cf. *supra* pp. 345 y ss.

47) IS., p. 186: "El punto de partida y la total razón de ser de la afirmación de real allende la percepción es, pues, justamente *lo real percibido*. Todo lo que la ciencia afirma del mundo físico sólo está justificado como explicación de *lo percibido en cuanto real 'en' la percepción*," (las cursivas son mías).

48) Esta separación respecto de la fenomenología y la opción por la realidad de las cualidades sensibles es increíblemente temprana en Zubiri. Aparece ya en su tesis doctoral (*op. cit.*, pp. 49, 50). Tras de un interesantísimo texto sobre la actitud de las ciencias empíricas sobre este problema, afirma: "La separación ente *apariencia* y *realidad* no es, pues, la de subjetividad y objetividad; es una separación dentro de los elementos de la realidad misma. Epistemológicamente la realidad es la síntesis de todos sus aspectos. Dividir estos en esenciales y accidentales es obra de cada ciencia. Así, para el pintor los colores fundamentales son la *verdadera realidad*. Para el físico todo color fundamental es *apariencia*; la realidad son las ondas de Maxwell. Para el metafísico, colores y ondas de Maxwell son seres contingentes, la *verdadera realidad* es el ser absoluto". (las cursivas son mías).

49) IS., p. 173: "Por esto más que de realidad y realismo (tanto crítico como ingenuo) había que hablar [...] de *reidad* y *reísmo*. "Reidad": porque no se trata de una zona de cosas, sino de una formalidad, "Reísmo": porque este concepto de verdad o realidad deja ahora abierta la posibilidad de muchos *tipos de realidad*" (las cursivas son mías).

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

50) IS., p. 175: "[...] argumentando no formalmente sino desde el punto de vista de la ciencia diremos que las cualidades sensibles son la manera real como estas cosas allende la percepción son realidad 'en' ella."

51) IS., pp. 176, 177.

52) Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza Ed., Madrid, 1986, p. 79.

53) Téngase en cuenta todo lo dicho sobre el problema de la subjetividad en páginas anteriores. Antecedentes de ello los encontramos en las dos nociones de 'existencia' aplicadas al hombre en NHD., *En torno al Problema de Dios*, pp. 424, 425; también en la misma obra, *El Ser sobrenatural: Dios y la Deificación en la Teología paulina*, pp. 476, 478. En SH., pp. 122 a 125; 343, 344, 480, 481.

54) IS., p. 183: "No se trata de que el contenido de la percepción no sea real, sino de que su realidad es *insuficiente* en la línea de las realidades. La *insuficiencia* de la realidad en la percepción es lo que distingue a ambas zonas de la realidad, y lo que de la realidad percibida *nos lleva* a la realidad allende la percepción. Por esto, la realidad allende la percepción es siempre *problemática*."

IS., p. 185: "Toda cualidad, en efecto, es percibida no sólo en y por sí misma como tal cualidad, sino también en un 'hacia'. La realidad de las cualidades 'sólo' en la percepción es justo lo que constituye su *radical insuficiencia* como momentos de lo real; son reales, pero son realmente *insuficientes*," (las cursivas son mías).

55) IS., p. 187.

56) IS., p. 187. Recuérdese la crítica husserliana a la *teoría de la imagen* del realismo crítico.

57) IS., p. 187.

58) IS., pp. 187, 188: "Las cualidades sensibles, a pesar de ser reales en la percepción, y a pesar de conducirnos inexorablemente allende lo percibido, pueden quedar derogadas allende lo percibido precisamente para poder ser una explicación de lo percibido. Las partículas elementales, los átomos, las ondas, etc., no solamente no son percibidas por sí mismas de hecho, sino que por sí mismas son de índole no aprehensible sentientemente, no visualizables, como decían los físicos hace unos años, pero son, sin embargo, necesarias para lo que formalmente percibimos."

Capítulo Cuarto

Región fronteriza entre lo metafísico y lo psicológico. La realidad en sí
misma.

Introducción

Al inteligir estamos *ab initio* instalados en lo real. Pisamos originariamente suelo real y nos "movemos" en él. Ahora bien, podemos acercarnos a esta realidad originaria (realidad en la aprehensión) en actitudes distintas: nos cabe atender a lo real como "modo de alteridad" (en la línea de la formalidad del acto), y también nos cabe atender a ello "en y por sí mismo".¹ Lo primero es lo que he venido haciendo hasta ahora. He atendido a lo real pero sólo, como si dijéramos, "con el rabillo del ojo", de soslayo, porque lo que me ha interesado fundamentalmente es su "quedar en la aprehensión". Lo que he hecho hasta el momento es pura "teoría del conocimiento", en el sentido que esta expresión ha tenido durante gran parte de nuestro siglo.² En cambio, con la segunda actitud nos situamos en un

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

plano fronterizo entre la noología y la metafísica,³ porque, sobre la base de la independencia del contenido real que 'queda' en el acto, nos es posible atender a dicho contenido en sí mismo. Mas no en tanto que *tal o cual* contenido, actitud talitativa propia de la ciencia, sino buscando la aprehensión inmediata de una serie de *propiedades transcendentales*, es decir, propiedades específicas de lo trascendental, de lo real en tanto que real.⁴

Si esto es así, es evidente que nos encontramos en la frontera entre la noología y la metafísica. O mejor, sobre la base de la distinción hecha entre una *metafísica puramente descriptiva* y una *metafísica de razón* que aventura postulados en torno a la trascendentalidad,⁵ es evidente que nos situamos en el terreno de la metafísica descriptiva que proporciona los fundamentos para la metafísica de razón (suministrando claridad sobre conceptos metafísicos primordiales tales como: "la realidad", "lo real", "el ser", "nota", "sustantividad", "nota-de", "suficiencia constitucional", etc.).

El que la noología y la metafísica descriptiva hagan frontera es un hecho comprensible por sí mismo desde el momento en que realidad para Zubiri es 'formalidad del de suyo', pues realidad y acto de aprehender realidad son momentos esencialmente inseparables: *inteligir es inteligir realidad y realidad es formalidad de la intelección sentiente.*⁶ En este sentido es claro que no hay prioridad en ninguna de las direcciones entre noología y metafísica.

§1 La realidad, lo real, el ser.

Son éstas las tres nociones clave de la nueva actitud orientada a lo real en y por sí mismo.

a. La Realidad.

"La" realidad, nos dice Zubiri, "es lo más radical de la cosa". La noción de "radicalidad" (raíz) tiene un profundo trasfondo en el pensador español, justamente el del problema de Dios. "La" realidad es nuestro tesoro máspreciado, la raíz de todo cuanto somos o podemos ser. La realidad que late en todo lo real es *ultimidad*, pues si nos falta la realidad nos falta todo; es *impelencia* a tener que ser real en la forma y modo de realidad propios de la cosa en cuestión (en el caso del hombre es impelencia a tener que *vivir*, a tener que construir biográficamente su yo); y es también para el hombre *protoposibilidad*, "la" posibilidad de todas las posibilidades que gracias a las cosas (reales) se nos ofrecen como apropiables. "La" realidad es raíz porque es *fundamento* ('realidad-fundamento'). Por ello, la realidad acontece en nosotros fundamentándonos, y así, *dominándonos*. Nuestra realidad consiste en apertura a *otras* realidades (en el sentido de que estas otras realidades *meramente* son actuales ante nosotros). Y esta realidad intelectual apertural nuestra es una realidad recibida. Nos viene dada. Nos descubrimos sorpresivamente implantados de forma originaria en la realidad, una realidad que "nos viene *impuesta* de fuera" y que por tanto nos precede, nos domina, no se somete a nuestros dictados. "La" realidad domina al contenido -sin realidad no hay contenido que valga-, se apodera de nosotros en tanto que contenido personal.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

En este apoderamiento radical la realidad -la nuestra y la de las cosas- es sentientemente inteligida, pero no en el modo en que lo es la realidad-objeto (propio de la presentación visual) sino como tal realidad-fundamento, no como *tal* realidad que está ahí delante, envuelta en su *eidos* (lo que sería absurdo tratándose de lo que no es por definición contenido ninguno), sino precisamente como "eso" que se nos impone en nuestra propia "naturaleza" a través de la que nos está fundamentando -manteniendo en la realidad-.

Esta es claramente la *razón* del sentido de la *pasividad* de la experiencia. Uno de los momentos de toda aprehensión de realidad es, como vimos, la *fuerza de imposición*. Y es que en la experiencia originaria (*Urimpressionen*) los contenidos se nos imponen, permaneciendo idénticos o variando -en un flujo también impuesto- sobre el fondo de nuestra conciencia interna del tiempo. Los contenidos de las impresiones originarias se hacen presentes como reales, están siendo ahí delante impositivamente. Yo diría, además, que importa poco la discusión sobre su estatuto ontológico (que estos contenidos originarios sean, en su anterioridad a todo acto aprehensivo ulterior, meros contenidos ingredientes de nuestras vivencias o los primeros rendimientos de una conciencia transcendental creadora, la cual con sus continuas retenciones y protenciones les temporalizaría, etc.); lo decisivo es que esos contenidos (correlato de las impresiones originarias) están ahí delante, permanecen idénticos o varían en su talidad ante el ininterrumpido fluir de nuestro tiempo inmanente como siendo de suyo lo que son, como "algo" que a pesar de constituir mi propia realidad y acontecer en mí, se me impone, y revela tener una realidad que no tiene -no puede tener- su raíz en mi realidad, pues mi propia realidad me ha sido dada (tengo la

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

absoluta evidencia de que no soy *autor* de mí mismo). Y todo esto sin tener en cuenta que, como hemos visto en otro momento, las impresiones que se nos imponen revelan tener su fundamento en una dirección que no es la de la vivencia, sino allende la vivencia, en la dirección del fondo mundanal. Por ello la ciencia, que busca inquisitivamente la *razón* mundanal de los contenidos impresivos (realidad aquende la impresión) es, como la metafísica y la religión (en el sentido amplísimo de *religación* y en el más estricto habitual) una dimensión inexorable de una realidad humana *inquieta* que rastrea la fundamentalidad. Mas si la ciencia busca el fundamento en la dimensión mundanal talitativa -con lo que nunca busca el fundamento último, pues la ultimidad es la fuente de 'la' realidad, no un 'contenido' concreto-, y la metafísica lo busca en la dimensión transcendental, la religión busca esta misma fundamentalidad no ya por la vía inquisitiva del saber, sino por la vía fiduciaria de la *entrega*.

Esta poderosidad de lo que impresiona proviene también de la poderosidad de 'la' realidad que late en ello como late en mí, y que desborda todo contenido impresional como me desborda a mí mismo en tanto que talidad de una determinada esencia. Esta es la *razón* de que mi yo superior consciente no sea absoluta libertad, sino *religación* al fundamento. Yo no pongo el mundo sino que soy puesto por mi realidad sustantiva, que a su vez es real por la realidad radical que acontece en ella y que da realidad al mundo en su generalidad. Mi propio cuerpo vivo, a pesar de ser íntimamente mío, tiene un rasgo inalienable de alteridad o extrañeza frente a mí -esto se vive fenomenológicamente de manera especial cuando nuestro cuerpo falla, p. ej., cuando algún problema del sistema nervioso hace fracasar nuestros yóicos intentos por imperar sobre algún miembro-. Así, mi

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

propia intimidad, lo más mío, está sembrado de lo más otro, de algo misterioso e inaprensible que, sin embargo, deja notar su presencia. Y no sólo se anuncia en el caso de disfunciones cerebrales que alteran mi normal uso del cuerpo, sino que este enigma, esta alteridad radical que desconcertantemente late en mi propia mismidad como mi fundamento, se revela poderosamente en el propio ritmo con que las percepciones se me imponen (así, por ejemplo, en la velocidad del tiovivo que progresivamente aumenta ante mi conciencia fluyente del tiempo interno, sin que esta conciencia pueda alterar en nada el ritmo que se nos impone). Un ritmo ajeno a mi ritmo vital, a mi deseo, tan imperioso como inútil, de que el tiempo pase, de que los acontecimientos objetivos se sucedan más rápidamente y pallen mi hastío; o a la inversa, de que frenen su decurso, de que cada instante se deje saborear como una eternidad inacabable. Pero mis deseos son aquí vanos. Lo otro mueve el mundo.

Este es justo el punto de vista inverso a esa tendencia idealista a absolutizar -quizá en demasía- el yo: nada parece latir en el yo aparte de sí mismo que no haya puesto él. Por esto -insistimos- es una tarea urgente para el idealista dar buena cuenta de la radical e inalienable experiencia que el yo tiene de su propia finitud, explicar coherentemente de dónde puede venirle al yo su convencimiento imperturbable de que es un ser-para-la-muerte y de que él mismo no es autor de su implantación en la realidad?⁷

Lo real finito, por estar transido de realidad, está mutuamente vertido por necesidad, es intrínsecamente respectivo. Esta esencial *respectividad* es el fundamento de toda posible direccionalidad, de todo posible *hacia*, y así, en el plano de la actualidad intelectual, de toda posible *remisión* a más realidad.

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

"La" realidad es lo más radical; más radical que las notas (simples o en unidad sistemática) y más radical que la *existencia*.

Topamos con el concepto de "existencia" y se hace preciso reflexionar sobre las transformaciones que dicha noción sufre en el sistema zubiriano.

Esta tematización de la cuestión de la existencia, que se lleva a cabo fundamentalmente en *Inteligencia Sentiente* y en *Sobre la Esencia*, es crucial para la ontología zubiriana. Quizá el modo más adecuado de aproximarse a lo que Zubiri entiende por existencia sea el que el pensador lleva a cabo al tratar en *Sobre la Esencia* la idea de lo transcendental.² Allí se efectúa la separación nocional entre esencia y existencia a partir de la crítica al modo escolástico de tratar este problema. Como "realidad" es una noción que en opinión de Zubiri depende "de la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas",³ la noción que se tenga de realidad dependerá de la noción que se tenga de este modo primordial de presentación.

La escolástica entendió en su generalidad este modo originario de presentación intelectual como "conceptuación". Entender es para la Escuela "concebir" (en esencia también lo fue para el racionalismo). En función de ello se determinará su concepción de la realidad y de la existencia. Para la Escuela es entonces realidad:

1. lo que no recibe su ser del acto mismo de concebir. Por consiguiente, lo que es *extra-animam* (de aquí proviene, por cierto, la concepción extensional de lo real propia del realismo crítico moderno al que aludimos anteriormente).
2. lo real, en tanto que extra-anímico se opondrá a lo irreal intra-anímico.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

3. lo real (lo existente), por serlo, produce efectos reales independientemente de que sea o no objeto de una concepción.

Existencia equivale, pues, en este contexto a realidad y el existente a entidad *extra-animam*. La extra-animidad no es, desde luego, la *ratio essendi* de la realidad (del ser real), es una mera determinación extrínseca suya (una *ratio cognoscendi*). Consiguientemente, si lo real es lo *extra-animam*, lo irreal (*ens rationis*), lo inexistente, será lo que sólo es *intra-animam*. Este planteamiento incluye en la problemática la noción del ser y de su sentido analógico, pues lo que es *intra-animam* también es de alguna manera.

Frente a este paradigma, que en uno u otro contexto me atrevo a decir que ha tenido vigencia hasta la actualidad, Zubiri trastoca desde su base el enfoque de la cuestión, pues el modo primordial de presentación intelectual no es la "conceptuación". La conceptuación es un modo derivado o ulterior de intelección. En sentido estricto intelección es aprehensión de realidad o intelección sentiente preconceptiva, "mera actualidad" de lo real en la inteligencia, instalación originaria en la realidad *simpliciter*.¹⁰ Entonces, como ya vimos, realidad es antes que nada *formalidad de realidad*, formalidad de la aprehensión humana, independencia del contenido como 'de suyo' -y no mera independencia como en la aprehensión estímulo-. Así, el orbe de la realidad no se identifica con el orbe de lo *extra-animam*, ni extensional ni intensionalmente; tampoco se identifica con el orbe de lo *intra-animam*. La ontología zubiriana queda así seccionada en tres subámbitos fundamentales: 1) el ámbito de lo *arreal* (de aquello que queda al margen de la formalidad de realidad, como, por ejemplo, la cosa-estímulo) 2) el ámbito de lo *real* y 3) el ámbito de lo *irreal*.

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

El ámbito de lo real (la realidad) es el de aquellas cosas que se nos presentan a los hombres con independencia "de suyo", pero con el sentido añadido de su precariedad ontológica en tanto que realidad en la *aprehensión que inexorablemente remite* a un plus de realidad allende la vivencia donde la mencionada precariedad de lo aprehendido se subsana (la bidimensionalidad es por sí misma insuficiente y remite a la 'profundidad' de la cosa, a su interioridad -*intus*-, a la tridimensionalidad del mundo). Lo real 'de suyo' inteligido se nos presenta con el originario sentido del *prius*, como siendo ya antes formalmente de su quedar en la aprehensión, y no sólo porque mis expectativas sobre los futuros comportamientos de la cosa se hayan venido cumpliendo siempre en la historia de mi vida, sino porque lo aprehendido no encuentra en la vivencia sola ni en mí que la vivo la razón suficiente de su realidad; y un indicio claro de ello es que esta cosa aprehendida es activa respecto de mis aprehensiones y su decurso. Las cosas me sorprenden, se me imponen y no se someten ni a mis pretensiones voluntarias y ni siquiera a la legalidad propia de la región ontológica "vivencia".

Lo irreal no constituye un orbe de entidades radicalmente a parte de lo real; más bien todo lo irreal se funda sobre lo real. Dándose sin duda en el dominio de la formalidad abierto por la inteligencia, lo irreal no goza por sí mismo de independencia "de suyo", y los caracteres descriptivos de su presencia en la aprehensión son esencialmente distintos. Si son 'de suyo' lo que son es porque una intelección no originaria los presentifica como tales en su formalidad de realidad. Lo irreal es "lo aparente", mero "espectro de realidad"; su existencia es mera existencia *intra animam*, algo *construido*, ya sea en el logos o en la razón." Por ello, sólo al analizar

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

estas modalidades ulteriores del dinamismo intelectual podremos aclarar con mayor exactitud las peculiaridades de la irrealidad.

De acuerdo con lo anterior podemos esbozar provisionalmente el siguiente cuadro de la ontología de Zubiri:

- A) I) ORDEN DE LO ARREAL (*arrealidad*): todo lo que se encuentra al margen de la formalidad de realidad. Tal es el caso de la cosa-estímulo en el puro sentir. Para el animal la distinción real-irreal carece de sentido. Claro está que al tematizar nosotros, hombres, la cosa-estímulo la *realizamos*, se convierte en una realidad postulada allende la aprehensión, en un objeto del discurso racional científico. Pero la cosa-estímulo es arreal en la aprehensión animal.
- B) Zonas 'dentro' de la formalidad de la aprehensión humana:
- II) ORBE DE LO REAL (*realidad*): las cosas reales dadas en la aprehensión humana como teniendo "existencia de suyo", "independencia real".
 - III) ORBE DE LO IRREAL (*irrealidad*). Las cosas irreales tienen mera existencia intra-anímica. Si son 'de suyo' algo es gracias a la formalidad reificadora de la actividad intelectual que las 'construye'. Hay múltiples formas de irrealidad que no describimos ahora (cosas-sentido, cosas matemáticas, ficciones, etc.).

No debemos dejarnos confundir y pensar que lo más primordial es la existencia, siendo la realidad y el ser meras modulaciones de aquella: existencia real, existencia estímulo, existencia irreal. Esta es una teoría falsa, pues la noción de existencia es formalmente posterior a la de realidad, y no tiene, a decir verdad, un correlato físico en la cosa (no denota ningún momento físico de ella), aunque sí tiene su fundamento en un determinado carácter transcendental de las cosas mundanas. Por esta razón, la distinción esencia-existencia es en parte una distinción *cum fundamento in re*, pero también es en parte una construcción conceptual, y en tal medida, rendimiento de una actividad intelectual ulterior.¹² La realidad es formalmente 'anterior' a la existencia: "el ser 'de suyo' es la razón formal

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

y el fundamento de que la existencia y de que la aptitud para existir sean momentos de algo ya existente".¹³

Tanto la noción clásica de esencia (que no la noción zubiriana de esencia, como veremos en su momento) como la de existencia se infieren constructivamente a partir de la experiencia de la caducidad de las realidades intramundanas (destrucción de su unidad sustantiva). Ambas nociones son "reductos conceptivos", resultado de la puesta en práctica de una reducción (abstracción en el sentido de una "precisión": acto de prescindir, reducir) llevada a acabo sobre la esencia real de una realidad (esencia en sentido zubiriano).¹⁴ Porque sabemos que toda sustantividad real es en sí misma caduca formamos la noción de existencia: las cosas comienzan (a existir) y acaban (de existir). Una vez construido el concepto cabe aplicarlo a la ontología según distintas modalizaciones; pero lo primario es lo real, lo demás son construcciones ulteriores, aunque *cum fundamento in re*.

b. Lo Real

Con este término quiere Zubiri hacer justicia al carácter que pudiéramos considerar inverso al de respectividad. Por un lado, las cosas reales están abiertas a las demás cosas reales, abren a más realidad, se trascienden por ser sólo momentos de "la" realidad que, aconteciendo en ellas, las desborda, las trans-ciende. Pero, en sentido inverso, es innegable también que las cosas reales gozan de cierta individualidad constitucional en 'la' realidad, no se confunden con las demás cosas: son "todos clausurados de notas", guardando así una doble independencia: independencia respecto del aprehensor e independencia (*relativa*) respecto de las demás cosas reales. Esta segunda independencia en orden a la clausura de las

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

notas es lo que Zubiri llama "capacidad de constitucionalidad", y la "suficiencia constitucional" de lo real es lo que llama "sustantividad".¹⁵

Esta independencia o individualidad de las cosas es enormemente problemática y difícil de sostener como una propiedad de las cosas en sí mismas al margen del interés específico del sujeto que las considera. Este trozo de cuarzo es para el coleccionista un individuo de cuarzo, pero para el geólogo al servicio de una empresa minera el individuo es el filón de cuarzo buscado y después explotado, etc. Piensa así Zubiri que la clausura, suficiencia constitucional o individualidad de las cosas reales varía con la forma de realidad de que se trate, y, excepción hecha del hombre, es en todas las realidades cósmicas puramente relativa, pues hablando con propiedad sólo el cosmos es verdadera sustantividad, o es verdaderamente un todo clausurado de notas.¹⁶

Es interesante percatarse de que esta clausura es también un rendimiento de "la" realidad (de la transcendentalidad). Es la realidad intrínseca al contenido la que hace de él algo real. La realidad *domina* al contenido, se le *impone* y le hace así *suyo*. La realidad "sulfica" el contenido, "hace *suyo* -de la cosa- todo cuanto le adviene". La realidad, reificando la cosa, es su *intus* más radical, es el *poder* inapelable de la realidad sobre la cosa ('la' realidad como *ultimidad*, *impelencia* y *protoposibilidad*).¹⁷

Esta clausura constitucional puede afrontarse desde dos perspectivas: 1. desde la 'interioridad' de la cosa, y entonces la unidad de la cosa "se plasma" en sus notas y la cosa es *sistema*, *estructura*; 2. desde su 'exterioridad', y entonces la unidad de la cosa "se actualiza" en sus notas y

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

cada uno de estos aspectos de actualidad será una mensura de la unidad de la cosa en la nota en cuestión, será una *dimensión* de la cosa.

La unidad de la cosa se mensura en sus notas según tres dimensiones: 1. la cosa se actualiza en sus notas como un *todo*; 2. como *coherencia* (las notas delatan su mutua coherencia en la cosa, son notas-de, se definen respectivamente a las demás notas); 3. como *duratividad o dureza* (el todo coherente "está siendo" -"estar siendo" no es en sí mismo, al margen de la actividad subjetiva de aprehender la tardanza como duración, antes, ahora, después, tiempo, sino temporeidad -temporeidad es *estar siendo* independientemente de que un yo estructure después este 'estar siendo' en un antes, un ahora y un después-).¹⁹

Insiste Zubiri en que todos estos son datos del puro análisis.¹⁹

El tratamiento de esta relativa unidad de lo real, de su carácter cuasi-sustantivo o cuasi-sistemático, tiene su desarrollo en la metafísica de razón. Por ello, la consideración incipiente de estas nociones la lleva aquí Zubiri a cabo en el apéndice 7 de *Inteligencia Sentiente*. En este contexto teórico racional se introducen una serie de ideas relativas a la suidad o individualidad de lo real: 1. la homogeneización de los sistemas, 2. el coeficiente de invariancia de las cosas (con sus tres momentos de: a. misinidad, b. forma de realidad y c. modo de realidad).

La *homogeneización de los sistemas* es más bien un concepto científico. Se refiere a que el modo como percibimos las unidades sistemáticas de lo real (los contenidos de notas en unidad sistemática) depende de las estructuras sentientes fácticas, en concreto, de las estructuras de formalización del cerebro humano. Así, si nuestra estructura de formalización fuera otra que la actual quizá aprehenderíamos "chorros de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

fotones" en lugar de colores, etc.²⁰ Por esta razón -vinculada de modo esencial a nuestra intrínseca finitud (todo lo mundano es finito y caduco)- la verdadera *esencia* de las cosas es siempre algo problemático para el hombre, el término de una búsqueda en tanteo, el telos de la marcha de la razón.

El *coeficiente de invariancia* hace referencia al momento de 'mismidad' o 'individualidad' de las cosas reales. Los contenidos reales (notas) no quedan como unidades inconexas entre sí, sino que por la homogeneización sistemática se estructuran en todos. El continuo cambio de los contenidos y de su configuración estructural no nos impide, empero, hablar de la cosa como de la *misma* cosa.²¹ ¿De qué depende esta mismidad o individualidad que atribuimos a la cosa cambiante como sustrato de permanencia a través de su continuo transformarse?

Zubiri distingue al menos cuatro tipos de individualidad o mismidad: 1) la mera *singularidad numérica*; un contenido es individual por ser uno, es decir, por ser considerable como mera unidad adicionable a otra unidad -es susceptible de formar parte de un conjunto-; 2) *individualidad cualificada*; aquí se trata ya necesariamente de un contenido real con su triple dimensionalidad 'holística', 'coherencial' y de 'dureza'; 3) *individualidad de suidad*; este tipo de individualidad es propio de las realidades vivas, las cuales gozan de cierta independencia y control sobre el medio; finalmente 4) *la individualidad personal*; única individualidad -junto al cosmos como un todo- en sentido estricto, única verdadera sustantividad en el plano infrahumano.²²

Al margen del animal de realidades -en virtud de su inteligencia sentiente- y del cosmos -como el todo estructuralmente dinámico de la

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

realidad mundanal-, todas las demás individualidades sólo gozan de una cuasi-sustantividad; y por ello pueden ser consideradas ellas mismas como individuos, pero también como meros momentos de unidades más complejas según los intereses humanos (teóricos o prácticos) de concebirlas como tales unidades de invariancia. No sólo la homogeneización sistemática talitativa depende de la particular configuración fáctica del cerebro humano, sino que las individualidades de acuerdo a las cuales estructuramos el mundo dependen de los específicos intereses humanos y son meramente circunstanciales; son, en este sentido, rendimientos subjetivos (si bien se fundan sobre ciertos momentos reales de unidad). Así las cosas, las ciencias naturales pretenden, consciente o inconscientemente, remontarse teóricamente a la concepción holística del cosmos, considerando los eventos particulares como meros momentos dinámicos del devenir de las sustancias primordiales -reguladas según ley natural exacta-.

Esta manera de ver las cosas es también coherente con la tesis de la fenomenología trascendental genética, según la cual las diversas objetividades del mundo natural y cultural pertenecen al mundo de la vida originado histórica y culturalmente a partir del mundo originario de la vida. Es decir, no son individualidades en sí absolutas, sino que han sido constituidas en un proceso que, de hecho, hubiera podido tener lugar de otra manera.

Los conceptos de "forma de realidad" y "modo de realidad" -a los que ya nos hemos referido anteriormente-²³ constituyen los cimientos de los posteriores desarrollos metafísicos (y desempeñan un papel preponderante en la metafísica del hombre o antropología filosófica). Cada sistema constitucional de notas funda una "forma de realidad". Cada forma de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

realidad determina un peculiar modo de ser las notas "notas de la cosa", es decir, un peculiar modo de estar implantada la cosa en el mundo.²⁴ Estos modos fundamentales de realidad son tres:

1. Las cosas inertes, como cosas que meramente tienen en propio (propiedad) sus notas.
2. Los animales, como realidades que además de tener en propio sus notas, gozan, en virtud de su capacidad sentiente estímúlica, de una independencia y un control específico sobre el medio (lo cual hace del animal un *autós*).
3. El hombre, el cual, gracias a su inteligencia sentiente es *autós*, pero de un modo peculiarísimo: está "por-encima-de" sus propias notas en la medida en que al aprehender las cosas (lo otro de sí) como reales se aprehende también a sí mismo como real. Así, el hombre está "por-encima-de" lo real (de lo físico) y "por-encima-de" sí mismo como mera naturaleza (de su propio cuerpo natural en el que impera). En esto consiste el ser persona.

La noción complementaria a la de 'individualidad de lo real' es la de *mundanidad*. Por un lado, la cosa posee un cierto grado de independencia y clausura respecto de las demás cosas (en virtud de su específica *constitución* individual); por otro, está abierta a las demás cosas, es un momento de "la" realidad, del mundo. Cada cosa está instaurada en el mundo al que abre, y hay así diversos modos de instauración en él en función del modo de realidad que se posee. Mientras que las cosas y los animales están *integrados* en el mundo, son meros momentos de su dinamismo plenario, el hombre está instalado en él como una *realidad absoluta* no determinada por el dinamismo cósmico. El hombre *está* en el mundo *frente* al mundo. Este modo

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

humano de realidad se funda y está determinado por la forma humana de ser real.

Nuestro cuerpo vivo (*Leib*), en tanto que órgano a través del cual se nos actualiza el mundo, es un *cuerpo personal*, algo *toto caelo* distinto del cuerpo meramente natural como sistema de notas que se tienen en propio.²⁵ En tanto que apoyados en un cuerpo natural somos partes del mundo, pero en tanto que gracias a la inteligencia nos situamos "frente al" mundo y por lo tanto "fuera de" él como lo otro de nosotros (incluido nuestro propio cuerpo natural), no somos partes del mundo, sino, muy al contrario, un bastión absoluto de realidad frente a él.²⁶

El hombre se aprehende a sí mismo, en sus actos intelectivos está abierto a su propia realidad. Esto determina un peculiar modo de estar en el mundo del que ninguna posición teórica naturalista puede dar correctamente cuenta. Por ello, porque el hombre es una realidad absoluta frente al mundo (aunque *relativamente* absoluta) tiene pleno sentido el método reductivo de origen cartesiano. Podemos poner entre paréntesis la realidad de las cosas porque en nuestros actos nos son dadas como un polo de alteridad *frente a* nosotros que las inteligimos. Pero Husserl, y el idealismo en general, ha llevado quizá demasiado lejos este carácter absoluto del hombre. En última instancia, si la reducción no tiene mero carácter metodológico y la vida entera del fenomenólogo tiene lugar dentro de ella, todo posible acceso a algún ámbito de realidad transcendente a la mera corriente absoluta de mis noesis y sus correlatos -de la índole que fueren- quedará de antemano eliminado. El yo no estará supeditado a una alteridad radical que le haya dado su propia realidad, que le haya *situado* de un modo peculiar en el mundo, sino que él mismo sería realidad absoluta-

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

absoluta, ninguna situación suya (ni natural, ni individual, ni social-histórica) le habría sido dada, él mismo sería el artífice de toda situación posible suya o de las cuasi-alteridades por él constituidas.²⁷

c. El Ser.

Como ocurría con el concepto de existencia también el concepto de ser -al que ya he hecho una primera aproximación- toma un sentido peculiar en Zubiri, distinto del que el pensamiento tradicional ha venido ostentando.

Para los griegos y para la tradición medieval el ser fue el concepto nuclear de la filosofía. En buena medida se concibió la tarea de esta disciplina como la dilucidación de los múltiples sentidos del ser dentro de su analogía. De entre ellos el ser real (*esse reale*) y el ser ideal tomaron en uno u otro caso la mayor relevancia. Sólo con el transcendentalismo kantiano pierde la noción de ser protagonismo frente a la noción de objeto (consecuencia del giro subjetivista moderno). Lo primordial sería la objetividad y sus diversas modalidades. La metafísica deja su lugar privilegiado a la ontología, que, a su vez, queda subordinada a la reflexión transcendental.

La fenomenología, dentro de este paradigma kantiano, y en su afán de radicalidad, irá más allá -más acá- del ser (más acá de la predicación) y del orbe de lo objetivo. No sólo la más simple afirmación predicativa es resultado de una activa síntesis del sujeto, sino que también lo sería la objetivación de los contenidos primarios. Lo primordial, lo originario, es lo dado en cada ahora en las síntesis pasivas: ese acervo de puros-datos, de pura materia sensible pre-objetual.

¿Qué debemos, entonces, entender en este contexto por "sustantivación del ser", por "entificación de la realidad" y por "logificación de la

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

inteligencia"? ¿A qué paradigmas deberán aplicarse tales calificativos? Con ellos cree Zubiri traer a la palestra los principales errores que han desorientado al pensamiento tradicional.

"Sustantivación del ser" y "entificación de la realidad" son caras distintas de una misma moneda. Sólo lo real (*realidad*) es susceptible de poseer verdadera sustantividad. El ser es un carácter ulterior de lo real, algo formalmente consecutivo y fundado en ello. La errónea inversión de la realidad y el ser en orden a la fundamentalidad es justamente la sustantivación del ser, y en sentido inverso, la entificación de la realidad. No se trata de *esse reale* sino de *realitas in essendo*.

La entificación de la realidad no es la logificación de la inteligencia. Este segundo fenómeno, prácticamente endémico en el decurso del pensamiento occidental desde que Aristóteles postulara para la realidad la misma estructura que la del logos predicativo humano (*realidad*: sustancia-accidente; logos: sujeto-predicado), está viciado por una doble (e incluso triple) ingenuidad. En primer lugar es absurdo pretender que la realidad deba estructurarse según los patrones propios de la subjetividad humana. Ocurre más bien lo inverso. Esta ingenuidad -o quizá osadía- es típica de la actitud idealista, que tiende a absolutizar el yo humano. Pero esta *voluntad de ideas*, traidora a la *voluntad de fundamentalidad* enraizada en la aprehensión primordial de realidad, sólo es sostenible sobre la base de una pérdida de riqueza de la experiencia originaria y sus modos de presentación (que acaba restringiéndola a la mera presencia objetual -'realidad objeto'-).

Además, como ya es evidente a estas alturas de mi investigación, la experiencia predicativa no es el nivel experiencial originario, sino un

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

nivel derivado que implica ciertas construcciones espontáneas del yo. La inteligencia es en su raíz inteligencia sentiente, aprehensión *compacta* de realidad, y no inteligencia concipiente o lógica. Por cierto que, en otra dirección, no debe confundirse -como ya enfatizara Husserl- el *ser predicativo* (que es un momento de la situación objetiva predicativa en tanto que objetividad categorial de orden superior) con el *ser de lo real* (la actualidad que todo lo real, por el mero hecho de serlo, tiene desde sí mismo en el mundo).²⁸ El ser de la afirmación se construye en el logos humano como dinamismo intelectual ulterior; sin embargo, el ser en tanto que actualidad de lo real es una dimensión esencial de lo real mismo, y, por consiguiente, co-aprehendido al aprehender realidad en el nivel originario de la experiencia.²⁹

Para acabar, sería preciso probar que la predicación es la forma primordial del logos humano y que los demás modos de síntesis que el Yo es capaz de llevar a cabo (como la conjunción, la disyunción, etc.) se fundan en él.

En definitiva, hay que decir que el ser es algo sentido (co-sentido) en intelección sentiente. Viene a determinarse por tres caracteres:

1. el ser es actualidad:

El ser es otro modo de actualidad de lo real (de estar presente lo real desde sí mismo por ser real). Lo real, por ser real es, "está siendo" en su respectividad mundanal. "La mera actualidad de lo real en el mundo es justo su ser".³⁰

2. el ser, en tanto que actualidad de lo real, es formalmente posterior (consecutivo) a lo real.³¹

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

3. el ser es co-sentido al sentir lo real o sentido oblicuamente (mientras que lo real está directamente sentido).

El ser así concebido no es construcción ni del logos ni de la razón. Sin embargo, siendo co-sentido en aprehensión primordial es el fundamento del logos. Porque las cosas reales *son* en respectividad mundanal, abren en su actualidad intelectual un "campo" de realidad limitado en cada aprehensión particular por un cierto "horizonte". Las posibilidades de libre 'movimiento' intelectual que este campo, también libremente variable en su horizonte, nos brinda son la posibilidad misma de todo logos.

En la medida en que Husserl reconoce un ámbito experiencial antepredicativo -al que considera además el originario-, y que viene, a fin de cuentas, a subsumir la esencial diferencia entre lo lógico y lo sensible en la categoría más fundamental de la actividad yoica (pasiva o espontánea), es difícil incluirle entre los pensadores que han quedado anclados en el prejuicio de la logificación de la inteligencia. Es, sin embargo, cierto que terminológicamente Husserl sólo habla de "intelección" allí donde hay síntesis activa, espontaneidad del yo, mientras que allí donde no hay sino pura constitutividad pasiva del yo habla el pensador moravo de *puro sentir*.

§2 Realidad y Verdad: Verdad real.

He comenzado el capítulo analizando lo real en la aprehensión, pero en y por sí mismo considerado. He analizado su individualidad y su ser -su actualidad mundanal-. Ahora mi enfoque vuelve a variar. Me interesa afrontar el fenómeno unitario de la actualidad intelectual de lo real desde el punto de vista de lo real. La pregunta clave es: ¿qué añade el momento de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

actualidad intelectual a lo real?

Lo que la actualidad intelectual añade a lo real es, en opinión de Zubiri, "su verdad".³² No añade ni quita nada físico a lo real, lo real queda invariable en sus notas. No se trata aquí, pues, de la verdad propia del juicio o afirmación. La afirmación supone ya una duplicidad: la cosa y el logos sobre la cosa (de ahí la tradicional definición de la verdad como *adaequatio intellectus et rei*). Aquí, por el contrario, se trata de la verdad originaria antepredicativa, que es condición de la posibilidad de la verdad predicativa y de toda otra verdad en cualquier sentido (y, correlativamente, de las correspondientes falsedades). Esta verdad originaria o *verdad real* no se opone a una falsedad originaria. Puesto que no hay 'dualidad ontológica' en ella no puede haber discordancia (contra-verdad); o hay actualidad intelectual de la cosa, y entonces ésta *verdadera* en la inteligencia, o no hay tal actualidad y no hay verdad, pero tampoco falsedad, pues no hay tampoco cosa ni posición del Yo en ningún sentido.³³

Zubiri insiste en que, si bien la verdad no altera en nada el contenido físico de la cosa, no cabe identificar a ésta con su verdad: "realidad y verdad no son idénticas [...], realidad no consiste en ser correlato de verdad".³⁴ Zubiri no acepta el monismo al que, se quiera o no, parece abocar el idealismo. Es cierto que también en la aprehensión primordial de realidad estamos insertos en la inmanencia de la vivencia (en la realidad *una* de la aprehensión); pero en esta mismidad vivencial intelectual se anuncia como un dato que no podemos desoir la verdadera *alteridad* de la cosa (no un espejismo de alteridad). Por muy al origen que nos remontemos, o mejor, en la raíz misma de la experiencia hay ya siempre *realidad y verdad*, es decir una dualidad radical, que no es, ciertamente,

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

dualidad en el mismo sentido de las intelecciones ulteriores (separación entre la cosa y el dinamismo intelectual), sino que es una *dualidad de mera condición* en el ser uno de la aprehensión. Veamos esto más detenidamente.

La verdad real "es pura y simplemente el momento de la real presencia intelectual de la realidad",³⁵ Es mera actualidad intelectual de lo real. Lo único que la verdad real *añade* a lo real es la *ratificación* de su carácter formal de real, la ratificación del 'de suyo'. Es ratificación porque precisamente en la raíz de la experiencia se da una incancelable dualidad entre los contenidos impresivos que quedan como siendo de suyo lo que son y su quedar mismo. Así, el *prius* es un dato descriptivo insuperable. Las cosas reales *quedan* ante mí en una cierta distancia de mi posición centrada, quedan *desde sí mismas* estimulándome, llamando mi atención, contrariándome; en definitiva, imponiéndoseme y dominándome. Es el puro sentido descriptivo de la pasividad. Este contenido de sentido puramente descriptivo (el *prius*) se funda en parte en la incancelabilidad de esta originaria dualidad de condición. El contenido, terco y empeinado como la realidad misma, mantiene su alteridad como tal contenido y ostenta en su darse imperfecto una opacidad que está remitiendo al yo inteligente a un plus *simultáneo* de realidad. No es remisión a nuevas vivencias: lo que ocurre es que la remisión originaria a un plus de realidad incita al yo a buscar nuevas perspectivas de esa cosa que es en cada instante más rica que lo que de ella aparece. La cosa inteligida remite a lo que ella es ya *antes de* (en sentido formal, no temporal) su quedar en la aprehensión. Este "ser ya antes" es el reverso del "no encontrar en la noesis la razón suficiente de la realidad de la cosa", del carácter insuficiente e incompleto de la cosa aquende la aprehensión, y por tanto de su inevitable remisión a

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

lo "ya antes" que paliaría tal incompletud: a lo "todavía no desvelado", a lo "todavía no actualizado". Este es el anhelo que mueve a la razón: la búsqueda del momento allende de la cosa. Sin saberlo, la ciencia es por ello mismo búsqueda de la fundamentalidad, y, en tal medida, camino "religioso". La realidad aquende la aprehensión remite a la realidad allende y se presenta como ratificación de ésta. Ser ratificación es otra cara del sentido del *prius*, pero del lado del quedar mismo.³⁶

"Mera dualidad de condición" es, pues, algo *toto caelo* diferente de dualidad ontológica tal y como tiene lugar en el logos. Esta 'mera dualidad de condición' no implica composición ni desdoblamiento. Por ello afirma Zubiri que la verdad real, frente a la verdad de la afirmación o de la razón, es *verdad simple*, es *mero quedar compacto* de lo real como tal. No se trata, pues, de 'simplicidad' como carencia absoluta y en todos los sentidos de 'multiplicidad', sino que se trata de simplicidad en el estricto sentido de unitariedad, inmediatez y compacción de la aprehensión. Esta compacción incluye, empero, la dualidad de condición apuntada y, dentro de ella, una gran riqueza (multiplicidad) de notas actualizadas del lado de la *realidad verdadera*. Repito que lo que el idealismo ha hecho ha sido considerar a esta dualidad originaria puro rendimiento de la dualidad que se establecería entre el yo primordial y su despliegue en vivencias. Al desplegarse en sus vivencias el yo establecería intencionalmente esta dualidad en y mediante ellas.

La oposición de Zubiri al idealismo vuelve a hacerse patente en la crítica a la concepción kantiana de la verdad (que encierra la crítica a la concepción fenomenológica de la verdad).³⁷ Y es que al considerar la fenomenología que en la raíz de la vida intencional (allí donde está la base

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

para la ulterior constitución del tiempo interno -en la *Urimpression*, en el privilegiado ahora vivo-) no hay más ser que el de la vivencia concreta del yo, no puede dar razón de la incancelable remisión del contenido de la impresión a más realidad en la dirección de la alteridad mundanal del yo, en la dirección del mundo. Si la impresión es un momento de mi mismidad, ¿por qué es ella la que me domina? ¿Por qué es el dinamismo de las impresiones que entran y salen en el foco actualizante de mí ahora vivo el que se me impone y me arrastra? Esta extrañeza que me domina, la fenomenología tendría que explicarla como el signo del demiurgo que ha programado mi esencia. Pero aquí la impositividad de la experiencia no delataría la fundamentalidad vía el mundo sino directamente: de mí a él. Por esta razón, lo que motiva las actitudes científicas (en el sentido lato de ciencia) debe ser para el idealismo alguna peculiaridad interna del yo: quizá el ideal de la verdad como valor a realizar, y/o la propia legalidad interna del despliegue de las noesis, que, como momentos de un puzzle a reconstruir se van exigiendo unas a otras -aunque también, naturalmente, sus correlatos noemáticos se presentan como anticipaciones de ese todo cósmico del que son meras anticipaciones o escorzos y a cuyo conocimiento aspira el yo; pero no debemos olvidar nunca que los noemas son rendimientos de las noesis-.

Sostiene, pues, Zubiri:

1. que la verdad real no añade nada suplementario a las notas físicas de la cosa.
2. que lo que le añade es "su mera actualidad intelectual". En esta actualidad la cosa real "queda" en la aprehensión con un contenido determinado y con la formalidad de realidad, que no es sino ratificación de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

su propio carácter real. La cosa queda como siendo "de suyo" lo que es. Este "de suyo" se presenta como un carácter que la cosa poseía "ya" antes de su actualización. La cosa real aprehendida "hace gala" -en sentido transcendental, es decir, en cuanto a su carácter de realidad se refiere- de su anterioridad ontológica respecto de su actualizarse en la aprehensión. La cosa remite a un plus de realidad allende el actual campo perceptivo e incluso allende todo posible campo perceptivo, es decir, remite *hacia* su raíz mundanal inintuible pero racionalmente postulable.

3. que la verdad real, o la actualidad intelectual de la cosa real es, en cuanto formalidad de realidad, un a modo de "ratificación" del carácter real de la cosa.³⁹

4. que la realidad que se actualiza es la realidad aquende (aunque a menudo es numéricamente la misma que la realidad allende).⁴⁰ Sin embargo, a esta altura de la investigación ha de ser ya evidente que ello no implica la tesis idealista. Realidad y verdad no se identifican, no se reducen a mismidad. Por ello puede afirmar el pensador español que "no toda realidad está actualizada ni tiene por qué estarlo"; que "no toda realidad tiene verdad", o también que "realidad no consiste en ser correlato de verdad, la realidad funda la verdad".⁴⁰ Aquí, claro está, se está hablando de la realidad allende, pues la realidad que no está actualizada es realidad allende. Justamente la concepción de la realidad como formalidad es lo que permite afirmar a la vez sin incurrir en paradoja que lo real es independiente de su verdad, y que la realidad que se actualiza es la realidad aquende la aprehensión. Realidad aquende y allende coinciden en ser realidad, esto es, en gozar de la formalidad del 'de suyo'. Realidad es más que realidad aquende, la cual en su radical insuficiencia nos está

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

remitiendo a su fundamento (intramundano -y en el plano teológico, transmundano, a través de lo mundano-), a la realidad allende, que puede ser -y a menudo es- numéricamente la misma realidad (su momento aprehendido sería un *estar* suyo en condición diferente, algo así como una propiedad relacional suya respecto del animal de realidades, pero vista desde la perspectiva de éste).

En definitiva, Zubiri y Husserl están de acuerdo en un amplio espectro de fenómenos descriptivos, así como en la tesis fundamental -por lo demás obvia y hasta tautológica- de que *nuestro* acceso a la alteridad tiene lugar y sólo puede tener lugar desde nuestra interioridad, desde la intimidad del sujeto (realidad aquende). Pero la alteridad del mundo es para Zubiri un hecho anunciado con evidencia perfecta en la incancelable alteridad que encontramos en nuestra propia intimidad. Es decir, la propia estructura y carácter de nuestra subjetividad es el camino ineludible a la alteridad del mundo.⁴¹

"Realidad" no es una determinada zona de objetos sino algo cuyo sentido sólo podemos captar en la intimidad de nuestros actos intelectivos; es "realidad como formalidad". Al igual que en Heidegger no hay ser sino en la intimidad del Da-sein, sin que ello signifique que el ser es sólo por el Dasein, en Zubiri, sin la realidad personal no habría formalidad de realidad, y lo real subsistiría en su dureza ciegamente. De que hay una zona de realidad allende nuestra intimidad es algo de lo que sólo podemos tener *noticia* en nuestra intimidad; pero noticia fidedigna, puesto que la realidad aquende hace respecto esencial (es esencialmente respectiva) a la realidad allende. Esta estructura respectiva de lo real da razón del perfecto entramado que hay o debe haber entre los diversos modos de saber según

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Zubiri: la noología se enfrenta descriptivamente y desde la interioridad de mi mismidad a lo que la realidad del acto intelectual envuelve. En la medida en que en la realidad actualizada en el acto se manifiesta la *alter*-realidad, un cambio en la dirección de la atención -de manera que nos centremos en esta realidad que aparece y no en su aparecer mismo- nos situará en esta realidad aparente. Con ello habremos dado nuestros primeros pasos en metafísica, por ahora una metafísica noológica o descriptiva que no se aventura en las construcciones de la razón. Precisamente los intentos de dar razón de esta realidad aquende según sus propiedades transcendentales nos situarán en la metafísica -ahora ya sí- de razón.⁴² Si por el contrario nos proponemos *dar razón* de las estructuras talitativas de lo real aprehendido desde su fondo mundanal, nos habremos situado en la perspectiva de las ciencias particulares. Por último, la actitud científica regida por el interés genuinamente personal de rastrear los problemas concernientes a la Realidad-Fundamento a la que estamos estructuralmente vertidos (*religados*) por nuestra específica estructura antropológica (animal de realidades), constituirá el ámbito del logos racional teológico.

Es mérito indiscutible del pensamiento de Zubiri el haber articulado en extraordinaria coherencia sus descripciones y sus postulados pertenecientes a estas diversas actitudes. Llama la atención especialmente el transfondo teológico de una filosofía esencialmente vinculada a la radicalidad de la ciencia en todas sus vertientes. La alteridad enigmática inherente a nuestra mismidad, y que constituye quizá el argumento básico para rechazar el idealismo fenomenológico (y toda forma de idealismo, como errónea inversión de la verdadera escala de valores que debe hacer primar la *voluntad de verdad* -que es, a fin de cuentas, *voluntad de*

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

fundamentalidad-, sobre la *voluntad de ideas* -que en su negación de la alteridad mundanal puede derivar al menos en exacerbada *voluntad de mismitud*, voluntad de mí mismo, en soberbia de mí, en egoísmo transcendental)⁴³. Por todo esto tenía razón Heidegger -y la tiene la filosofía posheideggerina- en que la epojé fenomenológica, la reflexión, no es nunca lo primordial y originario, por lo que sus consecuencias nunca pueden ser absolutas, incondicionadas. La reflexión está necesariamente situada, parte de un *topos* radical incuestionable. Para poder el ser humano descubrirse a sí mismo y penetrar en su interioridad tiene que previamente ser sí mismo en el mundo, pues el ser (nosotros decimos ya la realidad) del hombre es un ser recibido (esencial remisión a la realidad fontanal, se determine esta después deísta, ateísta o agnósticamente).⁴⁴

§3 Modalidades intelectivas.

Si la aprehensión primordial de realidad es el modo de intelección originario (donde no cabe el error, pues no hay distanciamiento de la cosa -y, por lo tanto, no hay dualidad-, sino un pasivo quedar retenidos por ella en su actualidad), ello quiere decir que hay, según Zubiri otros modos de intelección no-originales o ulteriores.

En la aprehensión primordial quedamos retenidos por la cosa real, no hay "movimiento" intelectual que nos "saque" de ella, que nos "distancie" de ella "hacia" nada. Por esto cabe denominar también a la aprehensión primordial "aprehensión simple o compacta" de la cosa real (algo muy distinto, como se verá en su momentos de la "simple aprehensión"). Esta simplicidad tan sólo denota la ausencia de distanciamiento respecto de la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

cosa, es decir, el originario quedar retenidos por ella. No significa, por consiguiente, simplicidad de notas, ausencia de riqueza. Es posible aprehender compactamente una gran multiplicidad de notas.⁴⁶

La *atención* juega un papel primordial en esta modalidad originaria de la *intelección* (o mejor en la *intelección* originaria no modulada sobre la que, ulteriormente, tendrán lugar las respectivas *modalizaciones*). Es la *atención* el acto de *fijarme* únicamente en aquello que aprehendo en y por sí mismo. Tiene según Zubiri dos momentos: 1. el momento de *centración* (me centro en lo aprehendido), y 2. el momento de *precisión* (lo no-aprehendido como centro queda co-aprehendido, queda al margen o en im-precisión, en el sentido etimológico del término -no tener que ver con lo que estoy haciendo, en este caso, con lo que estoy *inteligiendo*-).⁴⁶ Consiguientemente, la *intelección* primordial no es plena pasividad, como parecía dejarse entender hasta ahora, pues sólo es en sentido estricto *intelección* la *intelección* "precisa", esto es, lo que está meramente co-inteligido o descentrado (al margen) no está propiamente *inteligido*.

Esta *intelección* primordial o atenta tiene grados diferentes: 1. podemos fijarnos en lo real de un modo "indiferente", o 2. puede que abandonemos nuestra indiferencia y "detengamos" nuestra *atención* más o menos en la cosa; por último 3. podemos "quedar absortos" en la cosa, hasta el punto de desatender totalmente nuestro acto intelectual mismo, de apenas darnos cuenta de que nos estamos dando cuenta.⁴⁷

¿Por qué ocurre que esta *intelección* originaria se modula en *intelecciones* ulteriores? "Toda forma de *intelección* ulterior -nos dice Zubiri- está determinada por lo real mismo".⁴⁸ Y es que no sólo aprehendemos lo real, sino que también aprehendemos "la" realidad: lo real

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

en "trans" o transcendentalidad de lo real. La transcendentalidad es la razón formal de la necesidad de intelecciones ulteriores. La apertura de lo real aprehendido a *más* realidad es el anverso del déficit de toda aprehensión primordial, en la que, sin embargo, se nos anticipan las posibles direcciones del inteligir ulterior. Toda intelección ulterior es, pues, un movimiento dentro de la intelección primordial en orden a su perfeccionamiento. La fuerza de imposición no lo es sólo de lo real aprehendido, sino que lo es también de "la" realidad. La insuficiencia de lo real aprehendido es algo que también se nos impone, y nos impele así al movimiento intelectual ulterior. Aprehendemos lo real y "queremos saber" qué es esa cosa real "en realidad".⁴⁹

La apertura de lo real lo es en dos líneas o respectos formales fundamentales y distintos: apertura al "campo de realidad" y apertura al "mundo". Cada una de estas líneas determina una marcha distinta de la intelección: a) la intelección dual o del logos ("salimos" de la cosa hacia una "simple aprehensión" y volvemos a ella en la afirmación o juicio), y b) la intelección de razón (salimos de la cosa hacia su razón mundanal).

Nuestra tarea más inmediata consiste en dilucidar estos dos modos ulteriores de la intelección sentiente, tarea a la que consagramos los dos capítulos siguientes. En su concepción del logos y la razón se juega Zubiri su "teoría del saber", en el sentido más amplio del término (teoría del lenguaje, teoría del arte -en la perspectiva de sus fundamentos intelectivos- y teoría del conocimiento científico). Una vez cumplimentado este trabajo, nos adentraremos por fin en la teoría zubiriana de la esencia, con lo que habré cubierto los objetivos que me había trazado.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

NOTAS AL CAPÍTULO 4:

- 1) IS., p. 189.
- 2) Ciertamente, en Zubiri "conocimiento" tiene un sentido distinto. Conocer es *dar razón* postulativamente, en un dinamismo intelectual ulterior, de la cosa que nos ha sido previamente dada por la aprehensión primordial de realidad.
- 3) IS., p. 190. Refiriéndose a las ideas de la realidad, lo real y el ser, nos dice Zubiri: "Estas tres ideas son momentos intrínsecos y formales de lo aprehendido, son tres ideas fronterizas [...], pertenecen, por un lado, a la realidad de la intelección misma y por otro a la realidad misma de lo inteligido. Por el primer aspecto, estas ideas son parte constitutiva de la intelección y, por tanto, de una *filosofía de la inteligencia*. En el segundo aspecto son el constituyente mismo de la realidad y, por tanto, parte de una *filosofía de la realidad*, de la *metafísica*. La frontera de ambos aspectos es justo la actualidad común; esta actualidad es la frontera entre la filosofía de la inteligencia y la metafísica." (las cursivas son mías).
- 4) *Vid.* p. ej., SH., p. 154.
- 5) *Voluntad de Verdad. Para leer a Zubiri, op. cit.*, pp. 112, 113; "[...] de hecho, en la aprehensión se nos actualiza algo de la realidad, mucho de ella, lo fundamental, y por ello al analizar lo que las cosas son en la aprehensión se está haciendo *metafísica*. Zubiri utiliza generalmente el término metafísica en este sentido [...] Como éste es el sentido primario que la palabra metafísica tiene en sus escritos, pero no el único, podría hablarse de una 'metafísica primera' [...] o 'filosofía primera', y definirla como el estudio de la realidad en tanto que actualizada en la aprehensión [...] entonces habría que decir que junto a ella existirá otra 'metafísica segunda', cuyo estudio será conocer la realidad [/] de las cosas allende la aprehensión. Yo reservaría para este segundo momento el término de 'metafísica', utilizando el de 'filosofía primera' para el estudio de la aprehensión". *Cfr. supra* pp. 271 yss.
- 6) Esta tesis, a pesar de su apariencia, no implica necesariamente el idealismo, porque lo que es no-independiente entre sí es: "realidad como formalidad" e "intelección". No se quiere decir que sin intelección dejaría de haber mundo. Lo que ocurriría de no existir el hombre es que dejaría de tener sentido hablar de realidad. Habría realidades pero no habría actualidad intelectual de ellas. *Cf. supra* pp. 286, 287. Es algo análogo a lo que ocurre con el *ser* en Heidegger. Sin *Dasein* no hay comprensión del ser ni ser, pues el *Dasein* es por esencia el lugar donde aparece el ser. Pero esto no quiere decir que el ser sea sólo por el *Dasein*. Zubiri, SE., p. 443: "Que algo no sea sino *en* la comprensión no significa que lo sea *por* la comprensión, o que sea sólo un momento de ella."
- 7) Para el tema del *poder* de lo real *Vd.* HD., Apéndice I, pp. 89 y ss.
- 8) SE., pp., 388 y ss.
- 9) SE., p., 389.
- 10) SE., p., 394.
- 11) SE., pp., 396, 397: "El *ens rationis* (que la escolástica contraponía al *ens reale*) no es formalmente lo inexistente, sino lo inexistente concebido o fingido '*como si fuera*' existente [...]. Pero esto equivale a decir que el *ens rationis* tiene 'a su modo' una cierta existencia. Lo cual nos indica ya que la razón formal de realidad y de irrealdad se halla más bien en el nodo, digámoslo así, de existir que en el *mero* existir. Y así es efectivamente. Existir 'sólo' *intra animam* es el modo de existencia que consiste en tener existencia sólo objetiva en y por la intelección. Entonces, existir 'realmente' es el modo de existir que consiste en tener existencia 'de suyo'".
- 12) IS., p. 192; SE., pp. 155, 462.
- 13) SE., p. 462.
- 14) SE., pp. 462 a 473.

Parte 1ª, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

- 15) IS., p. 202, *Cfr. infra*, p. .
- 16) Esta tesis requiere de importantes precisiones que haremos en su momento, *Cfr. infra* p., .
- 17) HD., pp. 84 y ss.
- 18) *Cf. supra* pp. 245 y 352 y ss.
- 19) IS., p. 206.
- 20) IS., p. 209.
- 21) *Vid.* a este respecto la distinción de Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Basil Blackwell, 1980, entre "designadores rígidos y no-rígidos" desde la perspectiva de la filosofía anglosajona.
- 22) HD., pp. 63 y ss.
- 23) *Cf. supra* pp. 364 y ss.
- 24) IS., pág. 210.
- 25) IS., pág. 213: "Ciertamente por algunos momentos de su realidad la persona está integrada en el mundo; por ejemplo, por su cuerpo. Pero en cuanto personal, este mismo cuerpo trasciende de toda integración; el cuerpo es personal [...] como principio de actualidad".
- 26) Esta concepción zubiriana del hombre como "modo absoluto de realidad" arranca de una etapa muy temprana de su desarrollo intelectual. Al menos se encuentra ya en el artículo de 1935 *En torno al Problema de Dios*, (NHD., pág 425); (para referirse a la manera como el hombre es, afirma Zubiri) "[...] Entonces existencia significa tanto como el modo como el hombre existe, *sistit extra causas*, está fuera de las causas, que aquí son las cosa". También en *El Ser sobrenatural: Dios y la Deificación en la Teología paulina*, trabajo elaborado entre 1934 y 1937, nos expone Zubiri el origen de esta noción de existencia (NHD., págs. 477-78): "Ricardo de San Víctor introdujo una terminología que no hizo fortuna, pero que es maravillosa. Llamó a la naturaleza *sistencia*; y la persona es el modo de tener naturaleza, su origen, el 'ex'. Y creó entonces la palabra *existencia* como designación unitaria del ser personal. Aquí existencia no significa el hecho vulgar de estar existiendo, sino que es una característica del modo de existir: el ser personal. La persona es algo por ella tenido para ser; *sistit* pero *ex* [...] Por ser persona, todo ser personal se halla referido a alguien *de quien recibió su naturaleza*, y además a alguien que pueda compartirla [...]".
- 27) IS., pp. 212, 213: "El hombre comparte esta condición (la de integración en el mundo como 'partes' suyas de las cosas inertes y de los animales), pero no se reduce a ella. Porque como realidad personal, el hombre no sólo es formal y reduplicativamente 'suyo' en tanto que [/] realidad, sino que es suyo 'frente' a todo lo real. Es una especie de *retracción* en el mundo pero frente al mundo. Por tanto se siente en la realidad como relativamente suelto de todo lo demás, esto es, como relativamente 'absoluto'. No es parte del mundo, sino que está en él pero replegándose en su propia realidad. La instauración del hombre como realidad personal en el mundo no es, pues, integración, sino *absolutización*, por así decirlo. Contra lo que Hegel pensaba, a saber, que el espíritu individual no es sino un momento del espíritu objetivo, hay que afirmar que por su realidad personal, y en tanto que personal, el hombre no está integrado en nada ni como parte física, ni como momento dialéctico". También EDR., pp., 221 y ss.
- 28) Naturalmente Husserl habla aquí del ser como correlato noenático del carácter ponente de los actos ante-predicativos. *Vid.* Zubiri, EDR., p 27.
- 29) Por ello el hombre al aprehenderse como real coaprehende su propio ser, su yo. *Cf. supra*, pp. 350 y ss.
- 30) IS., p. 219.
- 31) IS., pp. 221, 222.
- 32) IS., p. 230.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

33) IS., p. 232: "[...] los errores de la afirmación son posibles precisamente porque la verdad es fundante de la posibilidad del error. El error de la afirmación no consiste, por tanto, en una mera 'carencia' de verdad sino que es formal y rigurosamente 'privación' de verdad".

34) IS., p. 230.

35) IS., p. 231.

36) SE., p. 117: "Lo que hay en la verdad real no son dos términos, sino algo así como dos "condiciones" de un solo término, de la cosa real, a saber, la *condición de realidad "propia"* y la *condición de realidad "actualizada"*. Es una especie de dualidad intrínseca de la cosa real misma al ser inteligida. Estas dos condiciones no funcionan, *ex aequo*, sino que, como ya hemos dicho, la segunda (precisamente por ser "mera" actualización) no sólo envuelve formalmente la primera, sino que consiste formal y constitutivamente en sumergirnos en ésta. Esto es, en la intelección, la cosa real no está actualizada de una manera cualquiera, sino en una forma sumamente precisa, a saber, como una actualización en que la cosa real no sólo es real, sino que, en cierto modo, ella misma "*remite*" formalmente desde la actualidad intelectual a su propia realidad; esto es, se halla actualizada en y por sí misma como formal y *reduplicativamente* real. Porque, en efecto, esta remisión y, por tanto, esta reduplicación, es el acto que se da en la inteligencia, y sólo en ella; pero *no es un acto "de" la inteligencia, sino de la cosa*, un acto en que ésta no sólo es real sino que está realizándose como real. Y este "acto" de estar realizándose como real es justo la "actualización" misma; por tanto, es una actualización reduplicante. La realidad está en ella dos veces, como decía antes; una como momento de la cosa ("real"), otra, como momento de su actualización ("realizándose"). La remisión o reduplicación es, por tanto, un momento o propiedad de la cosa misma en cuanto actualizada. Esto es lo que expreso diciendo que en la intelección la cosa real remite formalmente en y por sí misma a su propia realidad como a un *prius* respecto de la intelección. En la intelección no hay sólo realidad sino además una como ratificación de la realidad por parte de la cosa misma. Y es la cosa misma la que, por la forzosidad "física" de esta actualización remitente a la realidad, *nos "retiene" en ella*. La cosa nos retiene *velis nolis* porque su actualización intelectual es "físicamente" remitente. Y por tanto, en la intelección no sólo no hay una "salida" de la cosa real hacia algo otro que ella (concepto, idea, etc.), sino que, por el contrario, hay un positivo y forzoso acto de "no-salir", el acto de "quedar" en lo que la cosa realmente es, en su realidad propia. En la intelección, la inteligencia "está" en la cosa (precisamente porque ésta "está" en aquella), pero es un estar internamente cualificado; es un "estar quedando" en lo que la cosa es," (las cursivas son mías)

37) IS., p. 231.

38) IS., p. 233.

39) IS., p. 234.

40) IS., pp. 230, 231.

41) NHO., *En torno al Problema de Dios*, págs. 420, 421. Aquí, en sintonía con la crítica heideggeriana a la fenomenología (*filosofía de la subjetividad*) mencionaba Zubiri los que en su opinión son los presupuestos comunes al idealismo y al realismo crítico, a saber: 1, que la existencia o inexistencia del mundo exterior es un "hecho", y que 2, este hecho es algo cuya existencia o inexistencia habrá que demostrar a partir de la indiscutible existencia del sujeto. Véase también a este respecto en Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1970, p. 172: "La reflexión es el gran supuesto metódico de la *metafísica de la subjetividad*, en la cual vivía Husserl [...] Además operaba [...] con el gran supuesto de la metafísica moderna de que 'ser' y 'ser objeto' es lo mismo [...] así se supone de antemano que el yo es objeto y que la vía de acceso a él es la reflexión.", En la actualidad Habermas habla también de "filosofías del sujeto" para referirse a aquellas que postulan la anterioridad

Parte 1a, cap. 4: Frontera entre metafísica y noología

de la subjetividad (vida intencional) sobre el lenguaje intersubjetivo, y las opone a aquellas filosofías del giro lingüístico, las cuales consideran que el yo subjetivo se configura *a posteriori* a través del lenguaje intersubjetivo. Véase su polémica con Dieter Henrich en *Pensamiento Posmetafísico*, ed. Taurus, 1990. A este respecto, Zubiri, SH., La dimensión social del hombre, especialmente p., 139 y pp. 230 y ss. (crítica a la teoría fenomenológica de la intersubjetividad).

42) Cf. *supra* p. 411, nota 5.

43) HD., pp. 244 a 248.

44) E. Levinas, *Martin Heidegger et l'ontologie*, artículo de 1932 en: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1974, p. 55.

45) IS., p. 237 y también pp. 257 a 259.

46) IS., p. 260.

47) IS., pp. 262, 263.

48) IS., p. 242.

49) IS., p. 254; "Si no fuera por esta respectividad, la aprehensión de lo real no daría lugar a la pregunta de qué es en realidad esta cosa real, porque tendríamos ya la aprehensión exhaustiva de esa cosa real en cuanto real".

Capítulo Quinto

Logos sentiente o Intelección dual

§1 El campo de realidad

La cosa individual es abierta en tanto que real en dos aspectos formales distintos: en el aspecto campal y en el mundanal. Ahora voy a ocuparme de la intelección de la cosa en el campo de realidad. Es justamente el logos como modo de intelección.

I) Noción de campo de realidad.

El campo de realidad goza de dos peculiaridades: 1. está determinado por la cosa real misma y 2. a pesar de estar determinado por las cosas reales aprehendidas mantiene en cierta manera una autonomía respecto de ellas "alojándolas" dentro de sí.' Zubiri establece analogía entre la relación cosa-campo y la relación luminaria-luz. También la luz nace de la luminaria, pero cobra una cierta autonomía respecto de ésta, revirtiéndose sobre ella (alojándola) y alumbrándola también.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

- Descripción del campo de realidad.

Esta dualidad cosa-campo tiene vigencia en todas las modalidades de presentación sentiente y no sólo en la visual. El sonido abriría un campo de audición -es decir, un campo de 'noticias' para ser auscultado-, el tacto el campo de las nudas realidades para ser tanteadas, el gusto el campo de la realidad fruíble para ser poseída, etc. Además entrarían en juego los múltiples recubrimientos entre los sentidos de que ya hablamos en su momento.² El campo de realidad adquiere aquí su máxima complejidad.

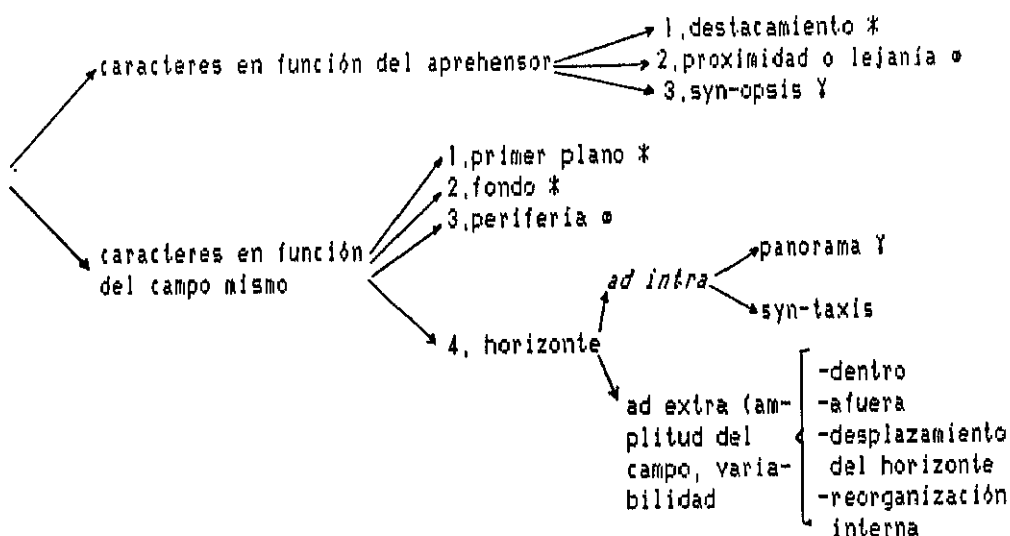
Podemos diferenciar dos tipos de caracteres del campo según que le consideremos en sí mismo o en función del aprehensor. A los caracteres del campo en sí mismo considerado los denominamos *caracteres topológicos*, y son: 1. el primer plano, 2. el fondo, 3. la periferia y 4. el horizonte. Los caracteres del campo en función del aprehensor son tres: 1. el destacamiento; 2. la proximidad o lejanía; y 3. la syn-opsis (Zubiri no les da nombre pero podríamos denominarles 'caracteres orientados').

El *primer plano* está constituido por la cosa o las cosas que están directamente aprehendidas. Las demás cosas aprehendidas pero que no lo están directamente no forman parte del primer plano, constituyen el *fondo* sobre el que el aprehensor *destaca* el primer plano. El *destacamiento* es, así, en la dirección del aprehensor (lado subjetivo) el fundamento del primer plano y del fondo como categorías topológicas. Hay primer plano porque el aprehensor, mediante su atención, destaca un determinado contenido de su fondo respectivo. En realidad, el acto de destacar equivale al momento de centración al que ya aludimos páginas atrás (el fondo correspondería en aquella terminología del primer volumen de *Inteligencia Sentiente* al "ámbito de lo impreciso").³ La *periferia* del campo sería la zona variable de cosas

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

que formando parte de éste, ni siquiera pertenecen al fondo. Es el ámbito de las cosas del campo que quedan indefinidas por su alejamiento del primer plano. Finalmente el *horizonte* es la línea de delimitación de la zona campal. El primer plano, el fondo, la periferia, se encuentran *dentro del* horizonte del campo. El horizonte tiene dos vertientes. Por un lado, considerado *ad intra*, en la medida que constituye el todo de las cosas del campo, es *panorama*. El modo de aprehensión del panorama es *syn-opsis*; y la disposición de las cosas dentro del panorama es *syn-taxis*. Por otro lado, considerado *ad extra*, el horizonte delimita el campo como totalidad una con un *intus* frente a su "afuera". El *afuera* del campo es la zona de lo no-definido (no de lo indefinido que, como hemos visto, es el ámbito de lo impreciso dentro del campo).

De este modo, el campo, en función de su cambio de horizonte, puede *variar* tanto su adentro como su afuera (cosas no-definidas pasan entonces a definirse y a la inversa). Esta dimensión de la variabilidad del campo es la *amplitud* del campo, y sus dos aspectos son el *desplazamiento del horizonte* y la *reorganización interna*.



Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

II) Concepto estricto de campo.

Zubiri diferencia entre "campo perceptivo" y "campo de realidad". El campo perceptivo obedece a un punto de vista talitativo (que se interesa por el contenido). En tal caso tenemos un panorama de cosas con un determinado contenido. Si tiene entonces lugar un desplazamiento del horizonte, algún contenido dejará su lugar a otro contenido nuevo, se añadirá éste (*adición*) a los contenidos ya anteriormente dados que hayan permanecido. Por el contrario, el campo de realidad obedece a un punto de vista transcendental (correlato del acto de centrarnos en la formalidad de realidad) y abarca cuantas cosas reales constituyen el mundo; es el correlato de centrarnos en la formalidad de realidad. El campo perceptivo es así "el contenido aprehendido del campo de realidad".⁴

Como quiera que sea, el campo de realidad puede ser considerado desde las cosas que lo fundan o desde sí mismo. Visto desde las cosas el campo es transcendentalidad: la excedencia de realidad que funda la mutua apertura esencial de las cosas entre sí (lo cual funda a su vez nuestra marcha desde unas cosas del campo perceptivo "hacia" otras del campo de realidad). Visto desde sí mismo el campo de realidad es ámbito ("ambiente que aloja a cada cosa real")⁵. Y es ámbito de realidad abierto, ilimitado. Aloja, tras desplazamiento del horizonte, a nuevas realidades, y ya no por adición, sino por *dilatación*: el campo de realidad se abre a otras realidades que antes estaban fuera de él. La dilatación del campo se funda en la originaria respectividad de lo real. El modo de presentación kinestésico juega un papel fundamental en las dilataciones del campo.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

III) Estructura del campo de realidad.

a. Entre.

La descripción que hemos hecho del campo nos sugiere de modo inmediato que uno de los caracteres estructurales suyos es el *entre*. El campo es ámbito de las cosas individuales, y en tal medida determina lugares, determina una heterogeneidad de las cosas según su lugar en el campo (y no según su contenido). Cada cosa campal está, por ser campal, "entre" otras cosas. Este "entre" es correlativo del "hacia". Por estar "entre" otras cosas, cada cosa aprehendida abre una pluralidad de direccionalidades "hacia" otras cosas reales *entre* las que está.

b. Por

Además, el hecho de que el campo esté determinado por la cosa real - por cada cosa real-, quiere decir que la cosa real -cada cosa real- no sólo está entre otras cosas, sino que es *en función* de las otras cosas reales. Cada cosa es a la vez individual y campal, es simultáneamente en sí y en función de las demás cosas. La funcionalidad es quizá el carácter más inmediato de la respectividad de lo real. En esta originaria funcionalidad se fundan la espaciosidad (germen del espacio físico), la temporalidad y la causalidad. Visualmente las cosas del campo gozan de funcionalidad sincrónica, es un campo de realidad en el ahora -aunque es cierto que el campo visual de cada ahora se transforma funcionalmente con el decurso de los actos sentientes. El olfato, el gusto, el oído, etc. abren un campo de realidad tempóreo, es decir, que se transforma y se abre funcionalmente según el decurso de los actos intelectivos. En este sentido el campo de realidad incluye aquellos sonidos vividos, aquellos olores de la niñez, aquellos sabores nunca más repetidos, etc., vivencias que jamás podrán ya

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

formar parte del presente. En dirección inversa, el campo perceptivo se abre al campo de realidad futura. Esto no quiere decir que la realidad campal no sea tal en el futuro, porque la realidad no es temporal sino *tempórea*, *está siendo*, y así podemos nosotros abrir nuestro campo perceptivo hacia el futuro dentro de su estar siendo. Sólo la vida es temporal, la realidad en tanto que realidad es *tempórea*.

§2 Logos sentiente. Intelección de la cosa desde el campo.

El logos sentiente hace intervenir indudablemente una complejidad enorme de factores del hombre en su integridad sustantiva. No sólo implica a su inteligencia sentiente, sino también a su sentimiento afectante y a su voluntad tendente.⁶ El logos implica pluralidad y dentro de esta pluralidad movimiento atencional intelectual. ¿Cuál es el papel que desempeñan los sentimientos y la voluntad en la motivación del dinamismo intelectual? ¿Es el logos mero acto o es acción? ¿"Queremos" inteligir dualmente o es el movimiento ulterior del logos un "querer" más profundo y previo al de la voluntad? Dejo por el momento estas cuestiones en suspenso.

De las ramas semánticas que confluyen en el verbo *λεγει* : 1. reunir, recoger y 2. enumerar, contar, decir; Zubiri piensa que la que mejor se adecua a la esencia del logos intelectual humano es la primera. Porque en esta modalidad intelectual subsecuente a la aprehensión primordial no se trata de aprehender una cosa como real, sino de inteligir lo que esa cosa ya aprehendida como real es "en realidad", y más específicamente, lo que es "en realidad en el campo de realidad" (en cambio, lo que esa cosa real sea

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

"en el mundo" es tarea de la intelección racional, subsecuente, a su vez, al logos>.⁷

En el logos se rompe, como ya se anticipó, la forma *compacta* de la aprehensión primordial y surge una dualidad: la que constituyen la cosa que queremos inteligir en el campo y aquella otra cosa, también del campo pero *anteriormente* inteligida, desde la que vamos a inteligir la primera. No se trata entonces de "declarar" lo que es la cosa según una "idea"; el logos es algo más profundo que una declaración, es, como decimos, "intelección de una cosa campal desde otra anteriormente inteligida".⁸ Se funda entonces, necesariamente, en la aprehensión primordial, de la cual es mera modulación ulterior. Por esto mismo no es el logos lo esencial del inteligir humano -como lo pensaron los griegos en su identificación con la razón y en su oposición al "conocimiento puramente sensible" o *δόξα*-. Esto es, como hemos visto, *logificar la inteligencia* (error parejo al de haber *entificado la realidad*).

Por ser mera modulación de la aprehensión primordial de realidad no puede el logos sino moverse en el campo de realidad a que previamente nos ha abierto la intelección primordial. Es el logos humano entonces logos sentiente. Podemos momentáneamente decir de él: 1. que es re-actualización de lo ya actualizado como real; 2. que es algo impuesto por la impresión de realidad y, finalmente, 3. que es movimiento.

I) Estructura básica del logos.

a. Dualidad.

La tradición ha interpretado el logos fundamentalmente como declaración (*λογος απολογητικός*), y entonces consistiría en predicar una idea (predicado) de un sujeto. La dualidad estaría constituida por el nombre de

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

la cosa que se iba a inteligir y la idea a ella atribuida (y en el plano ontológico por la cosa misma y una propiedad suya). El planteamiento es muy distinto en Zubiri, porque al estar irremisiblemente implantados en la realidad por la aprehensión primordial, toda modalidad ulterior de esta aprehensión tendrá que ser movimiento en la realidad. La dualidad lo es entre cosas reales: "Inteligir lo que es en realidad una cosa entre otras es ir desde algo *anteriormente* aprehendido hacia una cosa de la que quiero inteligir lo que es en realidad".⁹ La intelección del logos sólo es posible desde la plataforma de lo *anteriormente* inteligido. Pero no se trata de dos aprehensiones primordiales distintas sintetizadas en el logos -una antigua y otra actual-, sino de una única aprehensión dual: aprehendemos la realidad de la cosa "a la luz" de la realidad de otra cosa anteriormente aprehendida.¹⁰ De este modo, el bagaje de las intelecciones pasadas determina la posibilidad de las nuevas intelecciones de nuestro logos.

Lo anterior plantea dos problemas que voy tratar de resolver en este capítulo. El primero concierne al punto de arranque del logos: ¿cuál y cómo será el comienzo de la actividad judicativa (*lógica*) en un individuo? Si todo logos ha de apoyarse en una intelección anterior, ¿en qué se apoyará la primera de las intelecciones *lógicas*? ¿A la luz de qué cosa llevaremos a cabo nuestro primer logos? El segundo problema es paralelo al anterior, pero en sentido inverso. Cuando la cosa real a inteligir dualmente es verdaderamente novedosa, ¿cómo podrá lo antiguo garantizar su adecuada intelección? En esta línea afirma Zubiri que aunque lo antiguo es la condición de la posibilidad de que podamos inteligir lo que lo nuevo es en realidad, "tiende, sin embargo, en exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo".¹¹

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

b. Dinamismo.

Para Zubiri quien lleva la voz cantante en el dinamismo intelectual es la realidad. Es la realidad la que 'verdadea' en la inteligencia, a ella corresponde el protagonismo principal. "Queremos" inteligir lo que la cosa es en realidad, pero, repito la pregunta: ¿cuál es el motivo de este nuestro "acto volitivo", de nuestra esencial "tendencia" al saber? Ya aludí tangencialmente a esta cuestión al cotejar en este respecto la teoría husserliana de los escorzos con la teoría zubiriana del carácter insuficiente de la realidad aprehendida.¹² Lo que motiva el dinamismo de ulteriores intelecciones, decía yo entonces, es la deficiencia de la aprehensión primordial humana -en lenguaje fenomenológico, la naturaleza esencialmente escorzada de toda percepción, que "busca" completarse-. Pero, ¿qué papel juega la *fuerza de imposición* de la realidad en toda esta problemática? La fuerza de imposición tiene su raíz en la fundamentalidad de la realidad que me domina, y así el dinamismo de la realidad es el otro factor que imponiéndoseme estimula mi dinamismo intelectual acentuando la conciencia de la imperfección de toda aprehensión. Pero es que además la realidad aprehendida no sólo es insuficiente en la línea de la realidad, sino que talitativamente es mera nota de una sustantividad densa que la trasciende en profundidad, por lo que la mera realidad aprehendida no puede sino remitirnos a las demás notas, que no aparecen, pero con las que forma unidad constructa. Si, además, aceptamos que en lo que a las realidades infrapersonales respecta sólo el cosmos es verdaderamente sustantivo, el dinamismo del logos y el de la razón estarán impulsados por este carácter meramente momentual de la realidad aprehendida. Naturalmente, todo esto supone la congénita *voluntad de verdad* del animal de realidades.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

Hay que resaltar el crucial papel que la *memoria* debe desempeñar en el logos, pues lo antiguo, que nos sirve para hacer la prospección y situar talitativamente lo nuevo, sólo nos es accesible por la memoria (recordemos en Husserl el papel crucial de las retenciones en la base de la experiencia). Se hace aquí evidente que el logos constituye un patrimonio intersubjetivo, patrimonio de una determinada comunidad de hombres. Este patrimonio goza de una unidad constructa según el determinado uso histórico de las ideas. Por ello es tan difícil nombrar lo nuevo; lo nuevo introduce a menudo decisivos cambios estructurales en el patrimonio lingüístico.

Así, pues, la cosa aprehendida, en su insuficiencia, nos *impone* la marcha de salida "hacia" su intelección a la luz de otra cosa, pero, simultáneamente, por su misma fuerza de imposición nos *retiene* en sí misma (recordemos que la fuerza de imposición es a la vez fuerza suificante -poder- y fuerza comunicante -funcionalidad-).¹³ El primero es el momento de *impelencia*, el segundo, el momento del *intentum*.

El doble movimiento de impelencia y de intentum es posible porque la cosa abre el campo de realidad, el cual al autonomizarse funda el "entre" de las cosas, y con él, la *distancia* entre ellas. La dualidad es dualidad distanciada. Puesto que el campo es fundamento de la espaciosidad y de la temporeidad, parece que la distancia habrá de poseer también los caracteres de espaciosa y tempórea. El "entre" ha de ser un "entre" multívoco y diverso. El campo lo es de heterogeneidad, de multiplicidad de cosas en él situadas. Teniendo la intelección dual la triple estructura de: punto de partida (cosa a inteligir), término (cosa anteriormente inteligida a cuya luz se entiende la cosa que se pretende) y orientación o dirección del movimiento, y ofreciendo el campo, según decimos, múltiples cosas que pueden

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

funcionar opcionalmente como término de la intelección, resulta que el campo es un campo de *libertad*.

El momento del *intentum* es para Zubiri el momento de reversión a la cosa que queríamos inteligir. Es, entonces, un momento formalmente consecutivo y fundado en el hecho de que la cosa, a la vez que nos impele (repulsión) a salir de ella, nos retiene (retracción) en ella. En el movimiento de salida se establece una tensión entre el salir y el quedar retenidos, de manera tal que el movimiento de vuelta desde la cosa anteriormente inteligida, el *intentum*, es *intentum* tensivo consistente en cumplimentar el desenlace de la tensión retentiva acumulada, cuyo fundamento está en la cosa a inteligir. En la intención cancelamos la distancia que originariamente habíamos creado en la retracción.

Afirmo: "El tintero que está sobre mi mesa es de cristal". Se trata de un logos predicativo ya muy complejo desde el punto de vista intelectual. Contiene un primer logos (el sintagma nominal sujeto) no predicativo. Analicemoslo.

Ya el hecho de nombrar la cosa real que está sobre la mesa es una intelección ulterior: "el tintero", "este tintero". Esta expresión, de acuerdo con la teoría zubiriana, contiene lo que Husserl denomina una "expresión esencialmente ocasional". Todo nombre, en su uso deíctico para designar lo que se aprehende en un determinado ahora es una expresión esencialmente ocasional (esto se expresa en el "este" de "este tintero"). El "este", que es la parte propiamente ocasional de la expresión, denota el "punto de partida" del logos, la cosa aprehendida en aprehensión primordial que queremos inteligir en realidad. "Tintero" es, precisamente, aquella realidad antigua -a cuya aprehensión llama Zubiri *simple aprehensión*- a cuya luz vamos a

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

inteligir la cosa señalada por el "este". Esta luz brota de las múltiples cosas reales anteriormente inteligidas constituyentes de la clase natural de los tinteros. El mismo análisis vale para logos más complejos, para el mismo logos de nuestro ejemplo. Pero este incipiente análisis encontrará su desarrollo y su marco teórico en páginas posteriores.

Si esto es así, la noción zubiriana de *intentum*, siendo formalmente consecutiva (ulterior), no coincide con la noción husserliana de intencionalidad (al menos no en su sentido de la pasividad experiencial). La intencionalidad de Husserl es tensión noética (presente vivo animado por la intención del yo, puro tiempo cualificado) al noema, constitución originaria del sentido, y por ello mismo es movimiento originario, simple *abrir* de la vivencia el ámbito noemático, que, como ya sabemos, no es parte ingrediente suya. Hay, claro está, un orden sucesivo de complejización de esta intencionalidad originaria. Es precisamente la tarea del libro segundo de *Ideas* dar cuenta descriptiva de esta progresiva complejización de las noesis y, respectivamente, de los correspondientes noemas.

Dejando aparte el dominio de lo antepredicativo, distingue Husserl tres niveles de constitución que ascienden en complejidad apoyándose cada uno de ellos en el anterior: la constitución de la naturaleza material, la constitución de la naturaleza animal y la constitución del mundo espiritual. Pero, en cualquier caso, la intención más compleja se construye sobre la base de intenciones (intencionalidades) simples en el sentido apuntado. Todo lo constituido sintéticamente se apoya en pura intencionalidad: tensión intencional de la vivencia temporal al sentido (que es siempre correlato intencional y nunca parte ingrediente de la vivencia). Esta tensión es originaria, fundamental, nada hay más primigenio que ella, pues cuanto hay

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

para nosotros en la vida es ya necesariamente objeto mentado en una vivencia, y de lo que no es objeto no tenemos noticia alguna (incluso la nada es objeto intencional de la vivencia en que mentamos la nada).

Sin embargo, el *intentum* zubiriano es momento ulterior. Lo originario es la actualización de lo real *qua* real, pero ahí no hay aún mención de sentido: es apertura respectiva a lo real, pero de modo compacto. Si se quiere, hay un mero actualizar la cosa su complexión de potenciales "sentidos" en la inteligencia. Pero *actualizar* no es *intencionar*. La esencia de las síntesis pasivas sigue siendo para Husserl intencionalidad, distancia intencional entre el dato pasivamente constituido y el acto mismo de su constitución. En cambio la aprehensión primordial, siendo *mera* actualización de lo real, no consiste en distancia intencional, sino en eso mismo que se ha llamado 'mera actualidad' y que ya he tratado en extenso. Consiste en pura presencia de lo real desde sí mismo. La apertura de cualquier tipo de distancia requiere, como he tratado de exponer, movimientos intelectivos ulteriores. Un proceso donde, aunque retenidos por la cosa, hay -ahora ya sí- una cierta dominancia de la accionalidad intelectual. En lo que se refiere a ese movimiento ultraoriginario en que consiste la atención dentro de la aprehensión primordial, a pesar de ser incipiente tránsito hacia la distanciación, no lo es aún, pues no tiene por qué ir parejo con movimientos de creación de perceptos, fectos o conceptos; es más bien movimiento en la compacción de la experiencia originaria.¹⁴

c. Medialidad.

El logos es declaración como movimiento en un *medio* de intelección. El campo es inteligido, pero no en sí mismo -pues no es nada en sí mismo- sino como medio para inteligir las cosas que le "abren". No es algo que se

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

"ve", sino algo *en* que se ve. El medio de intelección del logos es, pues, la realidad como campo, aunque hay otros medios subsidiarios más específicos, como el medio social, el religioso, etc. Es de esta manera como el campo de "realidad" se abre a lo irreal: como abandono de la cosa 'hacia' irrealidades provenientes de intelecciones antiguas (perceptos, fictos y conceptos).

II) Estructura dinámica del logos.

Acabamos de hacer la primera aproximación al dinamismo intelectual como uno de los momentos primordiales de la estructura básica del logos. Ahora vamos a profundizar en la estructura de este dinamismo del logos.

Ya sabemos que son dos los momentos dinámicos fundamentales: el momento de salida o distanciación de la cosa en impelencia, y el momento de reversión a ella en el intentum tensivo. Analicemos en primer lugar con exhaustividad el momento de distanciación de la cosa.

a. Distanciación de la cosa.

Zubiri insiste en que la distancia -que es la unidad en desdoblamiento entre los momentos individual y campal de la cosa, frente a la compacción de ambos en la aprehensión primordial-'¹⁵ es distancia *dentro* de la realidad (y no distancia *de* la realidad) y *en* la cosa (no *de* la cosa). Por lo tanto, ni abandonamos la realidad, ni abandonamos la cosa.

Visto desde la perspectiva de la cosa la distanciación es impelencia: la cosa nos impele a inteligirla en realidad; pero visto desde la perspectiva del 'animal de logos' o 'animal lógico', la distanciación es retracción. Nos distanciamos de la cosa retrayéndonos, dejando en suspenso (haciendo epojé de) *lo* que dicha cosa real sea en realidad, esto es, quedamos liberados de *lo* que la cosa está siendo en realidad. Con el

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

movimiento de retracción o distanciamiento ponemos la base de la creación de la *simple aprehensión* y nos sumergimos en el ámbito de *lo irreal*.

Previamente a que reflexionemos sobre la naturaleza de la simple aprehensión y sobre este nuevo ámbito ontológico de lo irreal, debemos tomar conciencia del significado de la retracción. Hay que insistir en y tomar clara conciencia de que el hecho de 'dejar en suspenso lo que la cosa es en realidad' nos sitúa *por-encima-de* lo que sea en realidad, y así en un estado de *libertad* a este respecto. De lo que nos liberamos es de la determinada y concreta talidad de la cosa que queremos conceptuar, pero de la realidad jamás nos liberamos. La constitución de irrealidad es un movimiento dentro de la realidad. Démonos también cuenta de que, así entendido, el acto de retracción es un fiel exponente del carácter *supraestante* o de autós del hombre. El hombre está *suelto* de las cosas precisamente porque las aprehende como reales, y en esta capacidad de distanciarse de ellas, de poner en suspenso lo que verdaderamente sean, se hace evidente el modo humano de estar implantado en el mundo: como enclave absoluto frente a las demás cosas, incluidos los demás hombres y Dios mismo (la inteligencia presenta esta dualidad: siendo como es por esencia el pilar de nuestra originaria implantación en la realidad, abre para nosotros, sin embargo, la posibilidad de este distanciamiento o retracción a lo irreal).

La retracción es la condición de posibilidad de la dimensión de libertad del logos: porque quedamos sueltos de lo que la cosa sea en realidad, gozamos de libertad para inteligirla en una u otra línea de realidad.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

De nuevo aquí vuelve a mostrarse lo que en opinión de Zubiri es el error del idealismo -de todo idealismo-, al suponer éste que la inteligencia está *sobre* las cosas por sí misma, o dicho de otra forma, que lo fundamental y originario es la simple aprehensión (aprehensión de contenido), mientras que el juicio en que se juzga que tal contenido es real sería un acto posterior de la conciencia. Así, la inteligencia reposaría sobre sí misma y constituiría contenidos, a los que, en su caso, solaparía sintéticamente el contenido de realidad. Todo ocurre, empero, a la inversa según el pensador español; los movimientos intelectivos que crean contenido son siempre consecutivos a la aprehensión primordial de realidad, son, entonces, movimientos necesariamente incardinados en la realidad. La simple aprehensión no es retracción del carácter de realidad, sino retracción dentro de la formalidad de realidad de lo que la cosa sea en realidad.¹⁶

Centrémonos ahora en la simple aprehensión.

El movimiento de retracción, siendo su origen, no es por sí solo simple aprehensión. Dejamos en suspenso lo que la cosa sea en realidad, aunque, como ya he dicho, conservamos todo el contenido de la cosa en forma compacta. Ya en estado de retracción llevamos a cabo la aprehensión de un contenido propio de cosas *anteriormente* percibidas, pero de manera tal que sólo es aprehendido como *principio de inteligibilidad* de la cosa que queremos inteligir en distancia. Este contenido de la simple aprehensión está en el campo físico de realidad, pero no como contenido de una o varias cosas reales, sino como mero principio de inteligibilidad (no es algo que nos esté presente *en persona*, sino algo meramente mentado -creo que así lo expresaría Husserl-). Tal contenido aprehendido como mero principio de inteligibilidad es, en términos de Zubiri, el *sería*, es decir, el contenido

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

irreal que me permite inteligir lo que es realmente la cosa a inteligir distanciadamente.

Si el contenido irreal de la simple aprehensión está en el campo físico de realidad, no lo estará como contenido de una cosa real que se me impone, sino como término de una intelección libre. ¿Pero cómo será posible esta libre intelección? Intelijo dualmente mi ordenador y afirmo: "este ordenador mío es blanco". Blanco es aquí el contenido de mi simple aprehensión. Primero me distancio o retraigo de lo que me es dado en aprehensión primordial: este objeto, aquí, encima de mi mesa; luego busco en una determinada línea talitativa, guiado por lo dado en aprehensión primordial, el contenido (patrimonio ya de mi acervo de aprehensiones antiguas) bajo el que voy a inteligir mi ordenador. Elijo la línea color y actualizo la simple aprehensión blanco; entonces estoy en condiciones de cumplimentar exitosamente, en reversión a la cosa misma, la afirmación "este ordenador mío es blanco".

b. Irrealidad.

La simple aprehensión delimita el ámbito de lo irreal. Irrealidad es la condición de que goza lo aprehendido en simple aprehensión, o, lo que es lo mismo, la condición de lo aprehendido como mero principio de inteligibilidad.

Vemos ahora, como ya anticipé,¹⁷ que lo irreal no es lo arreal. Lo irreal reposa sobre lo real, está constituido por desrealización, o mejor dicho, es realidad en forma de "des". ¿Qué quiere decir esto?

El proceso de des-realización es el proceso de elaboración intelectual de los 'utensilios mentales' que posibilitan el logos (es el equivalente al proceso abstractivo en el marco teórico de Husserl, que culmina en la

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

reducción eidética o ideación). Concretamente lo irreal es el ámbito o zona ontológica de los perceptos, fictos y conceptos.

Aunque los momentos individual y campal de la cosa real son inseparables *in re*, cabe que la actividad intelectual consecutiva a la aprehensión primordial, apoyándose en el previo movimiento de retracción en el sentido ya explicado, ejercite un acto de "suspensión" de la mencionada unidad momentual de la cosa, permaneciendo, no obstante -y como no podía sino ser-, en el campo de realidad por ella abierto. "Entonces -afirma Zubiri- tenemos 'la' realidad como ámbito pero *sín* una realidad individual propia". "Este *sín* -sigue afirmando Zubiri- es el perfil negativo del positivo 'des' de desrealización".¹⁸ Desmembrada *in mentibus* la dualidad momentual de individualidad y campalidad y situados inexorablemente en el campo de realidad, quedamos ante un contenido que, transmutando el término derridiano, podríamos denominar 'desconstruido' (contenido en el que hemos suprimido el momento constructo de la cosa). Desrealización es, precisamente, desconstrucción del momento individual talitativo de la cosa. No es suspensión de "la" realidad, como parece sugerir el término (des-realizar, quitar realidad), sino suspender aquello en que está realizada "la" realidad.¹⁹

Esta operación es la que nos abre un amplio espectro de *libertad constructiva de contenidos*. Si hemos suspendido la concreta talidad en que está realizada "la" realidad, se nos abre la posibilidad de una gama de nuevas realizaciones libres de "la" realidad. Así, según la naturaleza de estas libres realizaciones, estaremos ante perceptos, fictos o conceptos.

Resumiendo: puesto que siempre estamos irrefragablemente en "la" realidad, lo irreal no es algo que no esté en "la" realidad (eso sería lo

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

arreal). Lo irreal está en "la" realidad como término del movimiento intelectual de desrealización. Lo irreal es cosa-constructa que envuelve la realidad formal y físicamente.²⁰ Son entonces tres los caracteres fundamentales de lo irreal:

1. Lo irreal reposa sobre lo real.
2. Lo irreal es realidad des-realizada que queda actualizada en las simples aprehensiones de mi intelección.
3. Lo irreal es cosa-libre, cosa-construida (yo considero libremente que la física realidad campal "es así", esto es, tiene este contenido determinado que yo postulo por mi simple aprehensión). En el decurso intelectual se irá gestando un acervo permanente sedimentado y automatizado de simples aprehensiones .

El "construir" propio de la cosa irreal constructa se refiere explícitamente a este tercer momento de lo irreal: la realización libre de un determinado contenido "creado" en "la" realidad según simples aprehensiones. Son, pues, sinónimos "cosa-irreal", "cosa-constructa", "cosa-libre", "cosa-creada" (y habrá que ver si lo es también "cosa-sentido").²¹

Las simples aprehensiones constituyen el patrimonio de ideas que poseemos y con las cuales construimos progredientemente nuestro logos sentiente. El origen de estas "ideas" está en la intelección sentiente originaria, mediada por los movimientos intelectivos ulteriores que hemos descrito (retracción y desrealización). Ninguna idea, pues, reposa sobre sí misma como ha creído toda forma de platonismo.²² La posición de Zubiri a este respecto es muy próxima, según estimo, a la de Aristóteles. Todo cuanto es real es concreto. Cualquier momento talitativo sólo es posible como

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

momento de una sustantividad. Las simples aprehensiones se apoyan en la capacidad del intelecto humano de desrealizar, construir y recordar.²³

c. Tipos de simple aprehensión.

Se fundan en las distintas dimensiones de la cosa real a partir de las cuales cabe llevar a cabo la desrealización.

1. Percepto. Es el resultado de desrealizar "el contenido entero" de la cosa. Entonces la cosa es simplemente "esto de aquí".²⁴

Hay una relación íntima entre los perceptos así entendidos y las expresiones esencialmente ocasionales de Husserl.

2. Ficto. El percepto conserva aún el carácter sistemático constructo de la cosa real como sustantividad estructural clausurada (el *cómo* perceptual). Pues bien, el ficto resulta de dar un paso más en la actividad desrealizadora. También *prescindo* ahora de ese *cómo* perceptual. Rompo la coherencia estructural sustantiva de la cosa, y quedo entonces en la realidad, libre para construir nuevas unidades constructas, nuevos *cómos* fingidos. Es el ficto. Puedo así crear una sustantividad humana ficticia llamada Hamlet, Don Quijote, Werther o Mary Poppins, con unas notas físicas, psíquicas y biográficas libremente fingidas. Pero toda esta ficción libre, es libre ficción en la realidad, dentro de la formalidad de realidad. Nada extraño, entonces, que lo ficticio entre en el orden de la funcionalidad de lo real y produzca efectos reales (niños ha habido que se han tirado por el balcón de su casa creyendo albergar los poderes del ficto Superman, la tasa de turismo de La Mancha no sería la que es sin Don Quijote y Sancho, etc.).

El ficto es doblemente libre que el concepto: es libre del contenido entero de la cosa y libre de su sistematicidad constructa. Además, los límites de esta libre creación están siempre delimitados por la talidad de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

lo real. Fingimos irrealidades o bien "como" las cosas reales, o bien "diferentes" de las cosas reales, o bien "opuestas" a las cosas reales; pero siempre el polo de referencia es lo real.²⁵

No es lo mismo fantasear que imaginar; la formalidad de realidad es esencial al fantasear humano, en cambio no lo es al imaginar, por ello no puede decirse de los animales que gocen de fantasía (aunque sí de imaginación creadora).

3. Concepto. Ahora la retracción no lo es del sistema, no hay extracción sino *abstracción* de notas. Lo que con el concepto se desrealiza es el *qué* de la cosa. La cosa tiene muchos *qués*; hay muchas direcciones distintas en las que cabe conceptuar la cosa. Puedo abstraer de mi ordenador el ser mera cosa material, o bien su ser aparato electrónico. o bien su ser blanco, o incluso su no ser humano (imposibilidad de la inteligencia artificial), etc. Abstraer no es extraer (separar una nota del constructo), es simplemente precisarla, prescindir *in mentibus* de las otras notas de la cosa.²⁶ Distanciados de la cosa hacemos que "la" realidad "termine en" tal concepto (realidad en concepto y no concepto de realidad). Conviene, no obstante, precisar, que no todo concepto surge por abstracción; el concepto puede ser simultáneamente rendimiento de abstracción y construcción.

III) Reversión, afirmación, discernimiento o juicio.

De la teoría husserliana del juicio dos son las tesis fundamentales. La primera es que en el marco del doble nivel de actividad *yoica* (actividad pasiva y actividad espontánea del yo) el juicio es un acto que el yo ejecuta ulteriormente a la predonación originaria de los contenidos, pertenece a la espontaneidad del yo. La segunda tesis -formulada por el Husserl maduro- consiste en afirmar que también en la esfera originaria de la experiencia,

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

en el dominio de lo antepredicativo, se da un juzgar (un juzgar antepredicativo).²⁷ A esta modalidad de juicio de la protodoxa originaria siguen modalidades ulteriores del juzgar como actos intencionales ponentes a los que corresponde una especie peculiar de constructo noemático (objetividad derivada o compleja).

¿Cómo se articulan las diferencias de este enfoque con el enfoque de Zubiri? Creo que las divergencias se articulan en torno a dos cuestiones fundamentales.

Todas las divergencias derivan del diferente modo en que ambos autores entienden la experiencia originaria. Puesto que para Husserl el carácter primordial de la vida inteligente es ya en su base la intencionalidad, desde el origen de la vida consciente hay un primordio de juicio: la creencia pasiva en el ser-ahí del objeto como polo de determinabilidad. Vivir es *ab initio* juzgar. Después, naturalmente, el juzgar devendrá predicativo: el ser-ahí es *esto o lo otro*, pero desde el origen hay un *poner* del yo. El idealismo fenomenológico supone que la inteligencia (el yo que entiende y su entender) es primero que las cosas, está *sobre* las cosas por sí misma, que todo es en cierto modo ya desde el origen *simple aprehensión*. Por el contrario la 'mera actualidad intelectual' de las cosas no es un ponerlas la inteligencia, ni un juzgar en ningún sentido. Sin embargo, también Zubiri cree que hay un juzgar antepredicativo.

Penetremos entonces qué entiende Zubiri por afirmación. Ya sabemos que genéricamente la afirmación consiste en el movimiento de reversión a la cosa de la que previamente nos habíamos distanciado. La afirmación es, pues -y en esto coincide como decimos con Husserl-, algo *ulterior* a la donación originaria de la cosa. Para ambos la afirmación es despliegue de la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

experiencia originaria, despliegue que se prolonga en la razón (en Husserl: "desarrollo no-obstruido de la experiencia").²⁸ Hay, pues, para Zubiri una única facultad: inteligencia sentiente en despliegue.

Examinemos ahora la concepción zubiriana de la experiencia originaria a la luz de la teoría del juicio. Intentemos para ello contestar cuatro cuestiones:

1ª) ¿Qué es la afirmación en cuanto movimiento?

Es *intentum* noérgico. Es *intentum* porque es un "ir" intelectual desde la simple aprehensión "hacia" la cosa. Pero no es mero *intentum* noético, porque envuelve el momento físico de realidad como tensión dinámica a revertir en la cosa. No es *nóesis* sino *noergia*. La intencionalidad es, en opinión de Zubiri, un momento de este *intentum*.

Esta tesis subvierte toda la teoría husserliana de la intencionalidad. Mientras que en el marco del idealismo fenomenológico la intencionalidad es la relación fundamental y la más originaria -aquella que apoyándose en la fuente primordial del yo puro tiene por misión constituir todo contenido, por lo que es el valuarte de toda objetividad consciente y de la propia conciencia-, para Zubiri la intencionalidad no es más que un momento del a su vez momento dinámico de reversión a la cosa de la que nos habíamos distanciado. Sin embargo, en la mera actualidad intelectual no hay distancia, luego es algo *toto caelo* distinto de la intencionalidad.²⁹

2ª) ¿Qué es la intención afirmativa en cuanto afirmación?

Zubiri expone y critica brevemente tres concepciones históricas del juicio: 1. la teoría cartesiana (según la cual afirmar es creer que lo juzgado es así realmente) y sus diversas modalidades, según se interprete la creencia como: a. sentimiento, b. decisión de la voluntad o c. simple acto de

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

admisión; 2. la teoría aristotélica (según la cual afirmar sería predicar de "A" el "ser B" -decir que es lo que es y que no es lo que no es- y, 3. aquellas concepciones para las que afirmar es un arrebató intelectual por el que decidimos que lo juzgado es real.

Así, estimo que la teoría del juicio de Brentano (al menos tal y como se expone en *Psicología desde un Punto de Vista empírico*)²⁰ se inscribe en la tercera modalidad del paradigma cartesiano, entendiendo por lo juzgado la representación que está a la base del juicio, y por la creencia, el acto de reconocimiento (*Anerkennung*) o rechazo (*Leugnung*) que constituye la esencia propia del juzgar, y que se añadiría a la mera representación.

Pues bien, decir que la afirmación es modalización consecutiva de la aprehensión primordial no es decir que sea *más* que la aprehensión primordial. La afirmación bebe de la riqueza de la aprehensión primordial, y en este sentido es "menos" que ella.²¹ Lo que en todo caso añade es movimiento "dentro" de dicha aprehensión primordial; añade su despliegue, pero un despliegue no expansivo, sino que se mueve dentro de la realidad ya actualizada.

Tampoco es sostenible la tesis según la cual la afirmación es aquel "arrebató intelectual" por el que me comprometo con la realidad de un contenido. Y no lo es porque ello supondría idealistamente que el juicio es pura espontaneidad por la que atribuyo realidad a un contenido irreal, lo cual no es correcto. El movimiento afirmativo no es el movimiento originario, sino que es consecutivo al movimiento de distanciamiento o retracción respecto de la cosa. Y ya hemos visto que esta retracción no es abandono de la cosa, sino un distanciamiento en el que la cosa no deja de retenernos. Dice Zubiri metafóricamente: "no es tanto 'yo afirmo' como 'se

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

afirma lo real en mi intelección"³² A este respecto hay que distinguir entre afirmar y aseverar. La afirmación pertenece a un nivel más profundo que la aseveración, no es espontaneidad porque ni siquiera es actividad, es mero acto, movimiento impuesto por la retracción en distancia. Lo que sí es acción y consiguientemente implica espontaneidad es la aseveración.³³

3a) ¿De qué se juzga?

La respuesta de Zubiri es tajante. Se juzga siempre de algo real.³⁴ Esta respuesta plantea, naturalmente, serios problemas ontológicos en el caso de los juicios de la matemática -en sentido amplio- y de la literatura de ficción. El problema, en cambio, no es tan acuciante para lo que Zubiri llama cosas-sentido, porque toda cosa-sentido necesita apoyarse en alguna cosa real (cosa-sentido es cosa real en respectividad al mundo de la vida del hombre; es decir, el sentido que la cosa real adquiere ante las expectativas interesadas de los hombres en su vida intersubjetivamente compartida).

¿Cómo pretende Zubiri salvar este escollo?

Hasta ahora se ha sostenido que el orbe de lo irreal es el constituido por el "sería" de las simples aprehensiones en el movimiento de retracción. En el caso de los juicios sobre cosas reales realizar la simple aprehensión es ir desde ella a la cosa comprobando su adecuación a ésta. Para que el proceso análogo pueda tener lugar en la esfera de la ficción y de la matemática aquello matemático o ficticio sobre lo que se afirma ha de tener un estatuto ontológico distinto del sería. Ha de estar realizado de alguna manera.

Zubiri insiste en que lo irreal, cuando es objeto de juicio, experimenta una modificación en orden a lo real. Esta modificación es un

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

tipo peculiar de realización: realización por *postulación*; postulamos la realidad del percepto o del ficto -es lo que ocurre en el relato de ficción-³⁵; o bien postulamos la realidad del concepto o sistema de conceptos -es lo que ocurre en las disciplinas lógico-matemáticas-.³⁶ Este último modo de realización por postulación según conceptos es lo que Zubiri llama *construcción*.³⁷ De este modo, desde la perspectiva "ontológica" se hace preciso introducir una nueva entidad: la cosa-libre. Desde el punto de vista zubiriano no cabe hablar genéricamente de 'cosas irreales', ya que lo irreal, para ser "cosa", ha de estar de algún modo realizado, es decir, inscrito por obra de la inteligencia sentiente en la formalidad de realidad; pero como cosa, esto es, no como mero momento transitorio del movimiento intelectual, sino como haciendo terminar la realidad en tal contenido. De este modo, las simples aprehensiones no son cosa sino en un sentido muy impreciso; son, en el rigor de la expresión, lo puramente irreal, lo estrictamente objetivo o conceptivo, pues son mero momento provisional del movimiento intelectual: la provisionalidad de la retracción con vistas a su posible realización. En términos del propio Zubiri, son meros 'principios de inteligibilidad'. Esta es la verdadera naturaleza de lo conceptivo irreal.

Ni que decir tiene que este dominio de las simples aprehensiones no es el lugar ni de lo ficticio ni de lo matemático, pues en ambos casos hay ya realización. Lo matemático y lo ficticio incluyen simples aprehensiones, pero realizadas.

De lo anterior se infiere el siguiente esquema:

<u>Del lado del acto noérgico de intelección</u>		<u>Del lado de lo real inteligido</u>
Realizar	1, realizar una simple aprehensión ----- en una cosa real.	cosa real en y por sí misma
	según fictos y perceptos-----	cosa-ficticia
	2, realizar por postulación según conceptos (construir)----	cosa-libre cosa-matemática

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

El pensador español cree que el hecho de que las cosas libremente creadas se impregnen necesariamente de realidad por realización postulativa (al ser creadas en la física realidad en que siempre se mueve la inteligencia sentiente) explica el que el sueño de origen leibniziano de una *mathesis universalis* "completa" se haya visto definitivamente frustrado por el teorema de incompletud de Gödel. Porque si las que Husserl llamara entidades ideales se encuentran inscritas en la formalidad de realidad (son reales a su modo), resulta que -como todo lo real- se ven traspasadas por el momento de transcendentalidad, se ven abocadas a esencial respectividad, con lo que constituyen un ámbito abierto de realidad que no se deja abarcar por ningún sistema finito de verdades. En palabras de Zubiri, lo real libremente creado tiene más propiedades de las que en principio le habíamos postulado, y no sólo por implicación, sino también por complicación.³⁰

4ª) ¿Qué se juzga?

Lo que se juzga es la realización de la simple aprehensión en la cosa real dada en aprehensión primordial.³¹ El asunto está claro en los juicios sobre cosas reales en y por sí mismas. Pero, aunque más complejo, se adecua también al caso de los juicios de la matemática. Pongamos un ejemplo. Si afirmo "2+2 es igual a 4"; ¿de qué juzgo? ¿qué juzgo? Ya habíamos visto que juzgo de conceptos realizados por postulación (construidos). Juzgo del sistema de conceptos de la aritmética (números y operaciones) realizados, insertados como "cosas" en la física realidad en que se mueve la inteligencia. Lo que en el ejemplo juzgo es que la relación "2+2=4" se realiza en el conjunto de los números naturales. Juzgo, pues, siempre que lo mentado en una simple aprehensión se realiza en una cosa real, sea ésta real en y por sí misma, o real como cosa-libre.

IV) Formas de afirmación

Utilizando el criterio de la función que desempeña aquello de que se juzga en la afirmación -es decir, según la manera como la cosa de que se juzga sea término de la afirmación-, podemos diferenciar tres formas de juicio o afirmación:

- Dos primeras formas antepredicativas:

1. La afirmación posicional y 2. la afirmación pro-posicional.

- Y una forma predicativa.

1. Afirmación posicional.

Ante una aprehensión primordial realizo directamente una simple aprehensión; como cuando presenciando un atentado y viendo correr al asesino, afirma el testigo señalándole: "¡el terrorista!". Es la modalidad de juicio más simple. No incluye como partes suyas más que la cosa misma aprehendida y la simple aprehensión que en ella se realiza. Esta simple aprehensión, en el movimiento de reversión afirmativa, *pone* la cosa misma aprehendida sin previa calificación.

Desde el punto de vista gramatical este tipo de afirmaciones se expresa con un solo sustantivo en connotación afirmativa.

2. Afirmación proposicional.

Se funda en una previa posición de algo real y sobre tal realidad ya puesta afirmativamente se juzga lo que es en realidad. Incluye como una parte suya una posición y en tal medida es modificación de la afirmación posicional. De aquí el llamarla afirmación pro-posicional. Sin embargo, sigue siendo afirmación antepredicativa. No es ni mera posición ni predicación. No es predicación porque lo que aquí se afirma es una *unidad de complexión* entre la simple aprehensión y la cosa real en que aquella se realiza. Su

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

forma es: "A, B". B es aprehendido por quien juzga como perteneciendo a la índole constitutiva misma de A. Zubiri pone los siguientes ejemplos: "La corrupción del mejor, la peor"; "Todo lo excelente, escaso"; "Los hombres, todos iguales"; "La mujer, siempre voluble"; "Tú, el único santo, el único señor".

Como vemos la expresión gramatical de este tipo de afirmación es la frase nominal averbal. El momento afirmativo se expresa con la pausa entre los nombres (el realizante afirmado: voluble, y el realizador objeto de la afirmación: la mujer).⁴⁰

Zubiri piensa que esta forma de juicio es esencialmente diferente del correspondiente juicio predicativo: "la mujer es voluble", pues pertenece a la esencia de aquél el que la volubilidad no es una nota cualquiera de la mujer, sino que, a ojos de quien juzga, es una característica constitutiva de la mujer (no hay diferencia entre ser mujer y ser voluble; si se es mujer se es voluble). En ello consiste la unidad de complexión (no es mera conexión).

3. Afirmación predicativa.

Al igual que la afirmación proposicional es una modificación de la afirmación posicional, la afirmación predicativa lo es de la proposicional. Su esquema formal es: "A es B" o "A + verbo". B (o el verbo de que se trate) se afirma de A, y en la intención de quien afirma B es un momento de la cosa real A en su actualidad campal, mas no un momento constitutivo de A. Si en la afirmación proposicional A realizaba pretendidamente de forma necesaria a B, en el juicio predicativo se prescinde de esta determinación modal; simplemente A realiza a B. Entre A y B ya no hay unidad de complexión, sino *mera conexión* (A es ciertamente B, pero no consiste en ser B).

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

Zubiri piensa que no cabe considerar esta conexión como relación, pues toda relación supone al menos dos relatos de nivel equivalente, lo cual no se cumple en la predicación: A y B no están al mismo nivel, el único referente real es A; B es meramente simple aprehensión en distanciamiento de A, y en cuanto realizado es mero momento de la realidad de A.

Si esto es así, resulta que al igual que la afirmación se halla en un nivel más profundo que la aseveración, a la base de la *lógica formal* tradicional habrá una lógica más profunda: *la lógica de la afirmación*.⁴¹

De este modo, en la afirmación ponente "ponemos" la cosa real misma bajo una determinada denominación: ¡fuego!, ¡agua!, ¡terrorista!, etc... En la afirmación proposicional ponemos la compleción "A,B"; y finalmente en la predicación se pone la conexión "A-B".

La predicación -que como ya hemos señalado no siempre se presenta en la forma copulativa del verbo ser- expresa tres cosas distintas: 1. en tanto que afirmación expresa la realidad de la conexión A-B; 2. en segundo lugar expresa la conexión misma A-B; y finalmente, 3. también expresaría la relación A-B que se fundamentaría en tal conexión. Esta triple capacidad expresiva sería propia de todo juicio predicativo, también, consiguientemente, de aquellos juicios que no tienen la forma atributiva, como por ejemplo: "el toro muge". Y no es que esta afirmación sea equivalente a: "el toro es mugiente". Lo que ocurre es que la afirmación es esencialmente predicativa, pues lo que afirma, en última instancia, es que la conexión entre mugir y toro se da en la realidad.

Insiste el pensador español en que el orden de fundamentación entre estos tres aspectos expresados no puede ser invertido sin trastocar el sentido de la predicación. Lo primario y fundamental es ser afirmación de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

realidad, lo segundo serlo de la conexión misma, y, finalmente, lo menos fundamental es la relación copulativa entre A y B. Precisamente la tradición filosófica habría invertido el orden y sustantivado el ser copulativo, de manera tal que, como ya hemos señalado en otro momento, la realidad quedaría erróneamente supeditada al ser, mientras que, muy al contrario, lo primario y fundamental es que la conexión A-B es real.⁴²

V) Modos de afirmación.

Si la diferenciación de las distintas formas de afirmación se hacía siguiendo el patrón de las distintas maneras como la cosa real de que se afirma es término de la afirmación, ahora la diferenciación de los distintos modos de afirmación se hará de acuerdo a los diferentes modos de actualización de la cosa real que determinan uno u otro modo de realización de la *expectación intencional*.⁴³

Se precisa, entonces, aclarar el concepto de *expectación intencional*. Zubiri entiende que la intencionalidad propia del movimiento en *intantum* reversivo es por esencia expectante; y a la inversa, la expectación intelectual es por esencia intencional. Expectación no tiene el sentido de un estado psicológico de espera, sino que tiene el sentido literal de "mirar desde lejos". Y ya sabemos que el logos consiste en intelección distanciada.

La cosa aprehendida puede, pues, estar actualizada en diversas maneras, según las cuales *resolverá* la expectación intencional de modos también distintos. Cada uno de estos modos de resolución de la expectación (modos de re-actualización de la cosa en el campo de realidad) dará lugar a un determinado modo de afirmación.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

De acuerdo con Zubiri cabe esbozar la siguiente sinópsis de estos modos de afirmación dependiendo de los modos como la cosa realiza las simples aprehensiones:

I) Modos como la cosa actualiza las simples aprehensiones.	II) Modos de afirmación.
1, Indeterminadamente -----	1, af, en ignorancia,
2, Como indicio:	2, af, en barrunto;
a, clarescentemente -----	a, en vislumbre,
b, borrosamente -----	b, confusa,
c, en indicación -----	c, con sospecha,
3, Ambiguamente -----	3, af, dubitativa,
4, Con preponderancia:	4, af, como opinión;
a, en leve <i>clinamen</i> -----	a, en inclinación,
b, en gravedad -----	b, af, probable,
c, con vencimiento -----	c, af, en convicción,
5, En obviedad -----	5, af, plausible,
6, Efectivamente -----	6, af, en certeza,

1) La afirmación ignorante.

No es lo mismo nescencia que ignorancia, como tampoco es lo mismo carencia de intelección que privación de intelección. Asumiendo la doctrina platónica del amor Zubiri deja entender que en su estado de mayor ignorancia el hombre no es nunca nesciente, pues cuando ignora, al menos posee la intelección de que ignora y de lo que ignora.⁴⁴ La ignorancia es ya un modo de intelección: no es carencia de intelección, sino privación de intelección, es decir, intelección muy insuficiente. La cosa está actualizada de manera tal que no realiza ninguna de nuestras simples aprehensiones. Esto no quiere decir que no haya en modo alguno actualización de la cosa en el campo de realidad, sino que la actualización lo es en el campo como oquedad, en el campo vacío. La cosa queda actualizada en realidad, pero indeterminadamente. No sabemos lo que es en realidad.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

2) La afirmación en barrunto.

Empiezan a actualizarse más los rasgos de la cosa en orden a las simples aprehensiones. Comienza a apuntar el anuncio de una determinación, es decir, el anuncio de la realización de alguna simple aprehensión. A esta forma de actualización de la cosa respecto de las simples aprehensiones la llama Zubiri actualización como indicio, y le corresponde el barrunto como modo de afirmación.⁴⁵ Según que el anuncio de la determinación sea claro, borroso o indicativo, las correspondientes afirmaciones serán afirmación que vislumbre la realización, afirmación confusa, o bien afirmación en sospecha.

3) La afirmación dubitativa.

Seguimos avanzando en el grado de suficiencia con que la cosa realiza las simples aprehensiones. Ya no se trata de mera acusación de determinaciones, ellas mismas derogadas (mero anuncio de realización). Ahora hay ya una serie de rasgos de la cosa que pueden realizar determinadas simples aprehensiones y no otras. Pero estos rasgos no llegan aún a delimitar estrictamente cuáles son las concretas simples aprehensiones que se realizan de entre la multiplicidad finita de ellas. En este sentido, los rasgos no pueden determinarse taxativamente, si bien delatan ya el ámbito cerrado de las posibles determinaciones. Así, por ejemplo, lo real aprehendido, o bien es un animal, o bien es un hombre, o bien un robot, pero no encuentro en la cosa ningún rasgo que me permita decidir la disyunción, aunque otras opciones quedan ciertamente excluidas por no concordar con el contenido actualizado. Este modo de actualización de la cosa en orden a las simples aprehensiones es la ambigüedad, y sobre él sólo cabe afirmar dubitativamente que la cosa es esto o lo otro.⁴⁶

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

4) La afirmación opinativa.

Dentro de la actualización ambigua avanzamos un paso más en el grado de suficiencia realizativa. Sigue habiendo una multiplicidad de posibles determinaciones, pero dentro de ellas algunas son más posibles que otras, se presentan con mayor preponderancia. Dentro de esta preponderancia hay, a su vez, grados. El modo de afirmación que puede tener lugar sobre la actualización preponderante es la opinión, la cual, según el grado de preponderancia de los rasgos actualizados, será inclinación, probabilidad o incluso convicción.

5) La afirmación plausible.

Ahora ya queda definitivamente superada la ambigüedad. Los rasgos actualizados de la cosa realizan unívocamente determinadas simples aprehensiones, son aspectos unívocos de tales determinaciones. Sin embargo, esta actualización unívoca no es definitiva, es la que "mientras no se demuestre lo contrario". Es obvia actualización y afirmación plausible.

6) La afirmación cierta.

Finalmente llegamos al grado sumo de suficiencia en la realización por parte de la cosa de las simples aprehensiones. La cosa, aprehendida no ya laxamente sino en proximidad, no sólo tiene el aspecto de ser en realidad tal cosa, sino que actualiza efectivamente tal o tal simple aprehensión. Sobre tal efectividad puedo afirmar con certeza, no que la cosa tiene aspecto de murciélago, sino que es un murciélago.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

§3 Nueva recusación del idealismo desde la perspectiva de la evidencia.

A) Concepción zubiriana de la evidencia.

El incansable afán analítico zubiriano vuelve y revuelve "la cosa misma" de mil lados, exigiendo de nosotros la decidida voluntad de seguirle en esta empresa teórica. Ahora nos enfrentamos al análisis de la intelección dual desde el punto de vista de la evidencia.

La actualidad dual de la cosa tiene como consecuencia el que exista una especie de oquedad entre 'lo que es como individualidad' y 'lo que es en realidad'. El distanciamiento en impelencia y la reversión tensiva, que ya he descrito minuciosamente, no aspiran sino a colmar esta oquedad que se abre entre la cosa y su ser campal. Así, la cosa "agita" (*co-gitare*) nuestro dinamismo intelectual. Esta capacidad impelente de la cosa, este carácter de "agitador intelectual" que tiene lo real, no es sino -advierte Zubiri- una forma de la *fuerza de imposición* de lo real de que se ha venido hablando. El término que mejor define este carácter "agitador" es el de *exigencia*. La cosa real exige nuevas intelecciones tendentes a actualizar lo que es en realidad.⁴⁷

Para Zubiri la evidencia consiste precisamente en este carácter exigencial de la cosa, orientado teleológicamente a seleccionar las simples aprehensiones que se realizan en ella. Evidencia es intelección exigida que busca seleccionar "visivamente" lo que la cosa es en realidad. Entrecomillamos "visivamente" porque es un reduccionismo impuesto por la tradicional y errónea imperancia de la visión como forma de actualización intelectual, tiranía esta que ha calado en la médula de nuestra lengua. Visivamente vale tanto como auditivamente, táctilmente, olfativamente, etc.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

La "e" de e-videncia denota, precisamente, la exigencialidad que caracteriza la evidencia de la afirmación. Evidencia es "evidencia" exigida, y, consiguientemente, es siempre momento de un acto ulterior de intelección sentiente (es momento del logos).⁴⁸

Podemos entonces afirmar de la evidencia:

1. que es un momento del juicio, por lo que en la aprehensión primordial no hay evidencia (aunque lo que hay es, en palabras de Zubiri, "más que evidencia", siendo ésta mero "sucedáneo" suyo);⁴⁹
2. que no sólo es momento del juicio, sino que lo es de todo juicio. Esto choca con lo que habitualmente se ha pensado al respecto y con el sentido común; pues, a primera vista, parece obvio que hay juicios, incluso la mayoría, que no son evidentes. No obstante, todo depende de la concepción que se tenga de la evidencia. Si se concibe la evidencia como evidencia, esto es, como mera *noesis*, hurtándole su momento érgico, entonces se hace imprescindible afirmar que no todo juicio es evidente. Pero acontece justo lo contrario si partimos de que evidencia es más que "visión", de que es exigencia de "visión", línea de exigencia.⁵⁰ En tal línea de exigencia es posible toda una gama gradual entre dos polos opuestos: lo que realmente se "ve" y lo que no se "ve" pero se afirma exigencialmente;
3. que por ser momento de la afirmación, y por incluir ésta un momento de libertad, la evidencia, a pesar de ser exigencialidad, constreñimiento, incluye ella también un momento de libertad;
4. que hay diversos tipos de "línea exigencial" (*formas* de evidencia), según la forma y el modo de realidad de lo real aprehendido (mera realidad material, realidad animal, personal, moral, estética, histórica, etc.). No percatarse de este carácter plural de la línea exigencial da lugar a los

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

diversos reduccionismos metodológicos (por ejemplo al reduccionismo fisicalista del positivismo, o al psicologista, etc.);

5. que según los diversos "modos" de realización de las simples aprehensiones, tendremos diversos *modos* de evidencia.

De las anteriores caracterizaciones se infiere que:

1. No hay evidencia alguna que sea inmediata. Las evidencias que no se logran a través de una serie finita de razonamientos son "inmediatas" en el sentido de que no requieren términos intermedios, pero son "mediadas" por el campo de realidad (incluso las que han venido en llamarse "primeros principios del conocimiento"). Toda evidencia es movimiento intelectual en un medio de intelección y sólo se gana con esfuerzo.

2. Después de lo dicho es obvio que toda evidencia es dinámica: es el dinamismo exigencial de lo real aprehendido primordialmente.⁵¹

3. El reduccionismo tradicional que ha convertido la evidencia en mera evidencia, que tan sólo ha reparado en el momento terminal de la evidencia (en su aspecto *noético*), surge de haber pasado por alto que la evidencia, siendo expansión exigencial de la aprehensión primordial, tiene dos momentos: el momento noérgico de despliegue (*evidencia constituyente*) y el momento noético terminal (*evidencia constituida*).

La distinción entre apodicticidad y asertoricidad no es, en opinión de Zubiri, una distinción entre tipos de evidencia (pues toda evidencia es necesitante), sino entre tipos de realidad.

4. Toda evidencia es *exacta*. Sólo hay exactitud como correlato de la exigencialidad constriñente (cuando se cumple lo exigido hay exactitud; cuando no, inexactitud). La lógica, en su forma regulativa (como sistema de

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

reglas y no de leyes) es uno de entre los múltiples métodos posibles de constreñir la exigencia.

B) Crítica de la concepción de la evidencia de corte cartesiano. Crítica de la evidencia fenomenológica.

El modo como Husserl concibe la evidencia es claramente deudor en sus líneas generales del modo cartesiano de su concepción: la evidencia como *clara et distincta perceptio*. El pensamiento claro y distinto, el pensamiento evidente es para ambos filósofos la piedra angular sobre la que construir el gran edificio de la ciencia. Por ello -siguiendo la interpretación de Zubiri- ambos pensadores tratan de ganar la realidad desde esta claridad y distinción de los "pensamientos". La pregunta clave sería, entonces, si es posible algún saber evidente de lo real en tanto que tal, si nos cabe ganar la realidad desde algún tipo específico de vivencia intencional -claridad de realidad y no de mero contenido, es lo que se busca-. Es en este contexto donde adquiere todo su sentido la aseveración husserliana de que todo realismo metafísico es por esencia contradictorio, porque supone que la proposición más evidente es aquella según la cual la realidad existe con independencia del sujeto, mientras que, muy en contra de ello, "vemos" con evidencia que nada que sea verdaderamente independiente del sujeto puede darse con evidencia, pues de darse ya no estaría *más allá* del sujeto, sino "en" él. El argumento toma, ciertamente, como punto arquimédico la evidencia como cualidad propia de ciertas vivencias intencionales. Nada podemos aseverar con pretensiones fundadas de verdad que no sea evidente, y la evidencia, según acabamos de decir, sólo es posible como cualidad intrínseca de una vivencia intencional, es decir, como parte, en algún sentido (parte abstracta), de la subjetividad.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Zubiri cree que este planteamiento, propio de la línea cartesiana de reflexión, es erróneo. Parte del supuesto falso de que la evidencia es origen de intelección, punto de partida de toda intelección fundada, condición *sine qua non* de toda posición ontológica, fundamento último del movimiento intelectual con pretensiones de verdad. Y ello no es así. Este supuesto, que ha falseado todo el planteamiento idealista, ha tenido su origen en no percatarse de que la evidencia como visión clara y distinta (como vivencia cuyo sentido es cumplido por una vivencia impletiva -esta impleción daría lugar a la claridad-) no es sino el momento terminal del movimiento noérgico de exigencialidad constriñente, el cual emana de lo real actualizado en aprehensión primordial. Sólo esta aprehensión primordial de realidad es el verdadero punto arquimédico de todo conocimiento y de todo cuanto acontece en la vida personal del hombre. No hay que ganar la realidad desde el puro ámbito de lo *noético*, porque estamos originariamente en ella, como tantas veces hemos repetido parafraseando a Zubiri. La evidencia no es pensamiento puro, pura intencionalidad exenta de toda *puris*, es más bien movimiento físico intelectual, es un *ergo*.

Cuando la reflexión filosófica comienza, incluso la reflexión de filosofía primera -que nace con las pretensiones de la más absoluta radicalidad crítica-, lo hace ya desde una originaria inserción intelectual en la realidad. Toda reflexión está originariamente *situada*, es un "venir de" algún lugar. La búsqueda de claridad y distinción, el mismo extraordinario y entusiasta ímpetu y afán filosófico que busca tensivamente remontarse en el estricto rigor crítico al origen, ver *con claridad* el fundamento último sobre el que nos apoyamos, asentar con estabilidad indeleble los cimientos últimos del saber -esencia del filosofar-; todo ello, no es lo originario, no

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

reposa sobre sí mismo; lo originario es, justamente, la intelección originaria de realidad, la cual, movida por la fuerza de imposición de lo real y por la esencial tendencia al saber del animal de realidades, desplegándose, expandiéndose, busca cumplimentar esta nuclear exigencia de claridad, exigencia que arranca de lo real mismo actualizado. La filosofía entera, el saber en su totalidad, no es más que el inmenso despliegue intelectual que busca sin descanso constreñir esta exigencia, porque la cosa real es pura enigmaticidad; tiene actualidad mundanal de senderos infinitos, a cuya prospección estamos irremediablemente lanzados.⁵²

§4 La teoría de la inteligencia sentiente no es ni intuicionismo ni racionalismo.

Si entendemos que el racionalismo se ha caracterizado por dar la primacía al concepto como modo de conocimiento y el intuicionismo por dársele a la intuición (presencia inmediata, directa y unitaria de la cosa misma, sea individual o categorial), entonces la teoría zubiriana de la inteligencia sentiente no puede ser encuadrada en ninguna de ambas posiciones.

A) Contra el racionalismo,

1. no es verdad que el concepto sea el único tipo de simple aprehensión;
2. tampoco es verdad que el concepto por sí solo constituya conocimiento alguno: éste sólo surge con el juicio;
3. por lo demás, el ideal del racionalismo clásico de construir una ciencia apodíctica de lo real es inalcanzable. El sistema de las intelecciones ulteriores jamás agotará la riqueza de la realidad actualizada.⁵³ La

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

evidencia racional o evidencia constituida es siempre más pobre que el contenido de la aprehensión primordial.

B) Contra el intuicionismo;

1. no es verdad que sólo haya intuición visiva: la hay táctil, olfativa, temperante, gustativa, etc.;

2. además la verdadera intuición -si es que damos en llamar así a la aprehensión primordial- no es meramente *noética*, sino que es intrínsecamente *noérgica*. No es mero "darse-cuenta-de" lo real aprehendido, sino que es "presencia física" de esto real que intuimos (ya sabemos además que intuición en este sentido de intelección originaria no equivale a evidencia originaria, pues la evidencia es siempre consecutiva).

En definitiva, intuicionismo y racionalismo han mutilado la unidad del despliegue intelectual. El uno ha pretendido que sólo lo previo al concepto nos da la cosa misma en su esencia. El otro, justamente al contrario: que sólo el despliegue conceptual dialéctico puede constituir ciencia. Sin embargo, ambos momentos son necesarios, el momento de aprehensión de lo real en tanto que tal, y el momento de intelección dual en el campo de realidad (además será preciso para que haya ciencia el momento de intelección mundanal -intelección racional-). El dualismo tradicional entre intuición y concepto no encuentra cabida en la inteligencia sentiente, que es unidad de expansión dinámica de la aprehensión primordial en evidencia exigitiva.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

§5 Verdad dual o verdad de la afirmación.

Vamos a intentar ahora asir el momento quizá más escurridizo de la intelección distanciada: su momento de verdad. Cada modalidad intelectual tiene su verdad. La aprehensión primordial "tiene" su *verdad real*; la intelección distanciada "llega" a su *verdad dual*.

En la última frase se expresan dos caracteres específicos tanto de la verdad real como de la verdad dual. En lo que respecta a la verdad real se acentúa el hecho de que no se opone a ningún supuesto "error real". La verdad real o se "tiene" o no se "tiene", pero no hay posibilidad de desviación en este ámbito, pues no puede haberla allí donde no hay distancia ni, consiguientemente, dirección. Sin embargo, en el caso de la verdad dual sí existe la posibilidad del error y, además, no se trata de "tenerla" o "no tenerla", sino de "llegar" o "no llegar" a ella: es *proceso* de verdad.

Si en sentido general habíamos dicho con Zubiri que verdad es la mera actualidad intelectual de lo real en cuanto intelectual,⁵⁴ aplicada esta definición genérica al caso particular de la intelección distanciada tendremos la noción de verdad dual. Verdad dual será la mera actualidad de intelección distanciada de lo real -ya actualizado previamente en aprehensión primordial- en cuanto intelección afirmativa. Resulta entonces que esta segunda actualidad será re-actualidad, pues se apoya sobre la actualidad previa de la aprehensión primordial. La verdad dual es la mera re-actualidad intelectual de lo real en tanto que intelectual.

Precisemos ahora el porqué del carácter dual de esta verdad. Frente a la compacción de la aprehensión primordial el logos es intelección distanciada que ha roto dicha compacción. No es que, como ya sabemos, en la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

aprehensión primordial la cosa carezca de actualidad campal: la apertura campal y mundanal atraviesa la índole misma de la cosa real aprehendida. Sin embargo, en este primer momento la inteligencia no ha llegado a distanciarse de la cosa, ni en su dimensión individual, ni en la campal; no hay ni sentido de aprehensión, ni perspectiva; no hay, en definitiva logos. El logos, la perspectiva, el sentido -en un sentido muy genérico de esta expresión, valga la redundancia- sólo es posible gracias a la distanciaci3n; en definitiva, gracias al movimiento intelectual de retracci3n. La distanciaci3n sólo es posible en una determinada direcci3n seg3n la cosa "desde" la cual queramos inteligir lo que queramos inteligir. En tal distanciamiento direccional se establece lo que Zubiri llama una "dualidad de fueros": el fuero del movimiento intelectual (en sus dos momentos de retracci3n y reversi3n), y el fuero de la cosa real misma en su doble momento individual y campal. Esta dualidad de "fueros" viene a *coincidir* en la actualidad primordial como 3mbito de realidad en el que dicha actualidad nos ha situado originariamente; es decir, la coincidencia tiene lugar en el "medio" de "la" realidad.

Esta estructura de coincidencialidad es el fundamento de toda posible verdad o error dual. La afirmaci3n tiende a complimentar intencionalmente dicha coincidencia, tiende al *telos* de la verdad como conformidad y, en sentido absoluto, hacia el telos de la verdad como adecuaci3n; tiende a restablecer intelectivamente la unidad de la cosa y su actualidad campal, que previamente se hab3a roto por la distanciaci3n. Co-incidencia no es ni conformidad, ni adecuaci3n; es la estructura del *verdadear* la cosa real distanciadamente; es la estructura del logos sentiente, y , en tanto que tal,

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

la condición real de la posibilidad de la verdad (o error) dual o verdad de la afirmación.⁵⁵

Habida cuenta de que la verdad dual tiene estos caracteres que he reseñado de ser verdad *mediada*, de tener lugar en el dinamismo *direccional* de la intelección distanciada, y de ser, además, un proceso teleológico *fásico* que se acerca más o menos, según grados, al ideal de la verdad como adecuación, habida cuenta de esto, digo, Zubiri afronta el problema de la verdad del juicio en tres direcciones: 1) la estructura dinámica *medial* de la coincidencia; 2) la estructura dinámica *direccional* de la coincidencia, y 3) la estructura dinámica *formal* de la verdad en la coincidencia medial.

1. Estructura medial de la coincidencia.

Como acabo de explicar, la coincidencia entre la intelección distanciada y la cosa real a inteligir distanciadamente es sólo posible en el medio de intelección que constituye "la" realidad, medio en el que nos encontramos gracias a la aprehensión primordial. La verdad real en su dimensión transcendental es el medio en que tiene lugar la afirmación y su posible verdad. Esto quiere decir que los dos fueros que constituyen la estructura dinámica de la coincidencia tienen como intrínseco momento suyo el momento de realidad, coinciden precisamente en el mismo medio.

Que esto sea así es de vital importancia, pues sin al menos esta coincidencia medial sería imposible todo criterio de verdad, y hasta, más radicalmente, toda verdad dual. La posibilidad de la conformidad -y no digamos ya de la adecuación- entre lo afirmado y lo que la cosa es en realidad depende de que ambos fueros ontológicos compartan un suelo común. Lo absolutamente heterogéneo, lo que está radicalmente separado (como lo estaría el conocimiento y sus objetos y lo allende el conocimiento y sus

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

objetos) es incomparable en ningún sentido; al menos lo es para un sujeto que se halle encerrado en uno de los fueros sin tener acceso al otro.

Las teorías tradicionales de la verdad como correspondencia yerran al partir del supuesto de que la afirmación (considerada como contenido proposicional ideal de cierta estructura entendido en un cierto acto subjetivo de afirmar) y lo real mismo a que tal proposición ideal refiere no comparten ningún medio: serían entidades ajenas entre sí, mutuamente exteriores. Estas teorías quedan abocadas entonces a la postulación de "un tercer término" intermediario, de una tercera entidad. Tal sería el papel jugado por las "ideas" en el empirismo moderno.

También Husserl se oponía a la teoría moderna de la representación, porque ni siquiera concordaba con los datos descriptivos de las vivencias perceptivas.⁵⁶ Zubiri no hace sino retomar el problema al nivel de la intelección distanciada, previa diferenciación de modalidades intelectivas. Aunque tampoco al nivel originario de la aprehensión primordial cabe el recurso a un término intermediario entre la intelección y la cosa real (pues una y otra son momentos de una única e idéntica actualidad), esta identidad de actualidad que cosa e intelección comparten lo es en compacción, mientras que en la afirmación se ha establecido ya una distancia entre cosa e intelección, porque la intelección misma se ha desplegado, se ha distanciada en una determinada dirección libremente elegida. Hay pues distancia entre la intelección afirmativa y la cosa, pero no separación, pues ambas son momentos del campo de realidad. Puede así haber conformidad, porque no siendo la distancia abismo cabe que sea salvada.⁵⁷

2. Estructura direccional dinámica de la coincidencia.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

¿Qué es dirección? Dirección es, en palabras de Zubiri, "la formalidad del 'sería' de la simple aprehensión", "la formalidad intelectual de la retracción",⁵⁰

Al considerar la noción de simple aprehensión dije que las simples aprehensiones (lo irreal en sentido estricto) no eran, hablando con propiedad, "cosa" en ningún sentido: ni cosa-real en y por sí misma, ni cosa-libre. Toda simple aprehensión es, decía, mera cuasi-cosa. Ahora esto se muestra con mayor claridad. Las simples aprehensiones son en su formalidad pura y mera direccionalidad hacia un contenido.

En este momento estamos en situación de poder definir la verdad con más precisión. La verdad dual es la coincidencia de una dirección y de una exigencia.⁵¹ La exigencia emana de la cosa real aprehendida en aprehensión primordial; la direccionalidad -en su doble momento de retracción y reversión afirmativa- es el momento formal de la intelección distanciada.

Es obvio que de la misma cosa caben múltiples afirmaciones. Hay multiplicidad infinita de posibles direcciones en que distanciarse de una cosa real. Por su intrínseca respectividad la cosa (toda cosa) está abierta a todas las demás cosas de la realidad "entre" las que está. Cada uno de estos respectos de la actualidad campal (y mundanal) de la cosa ofrece una posible dirección de distanciamiento, una posible vía de afirmación (aquí se ve con toda claridad que el *campo de realidad* no se identifica con el *campo de actualidad perceptiva* propio de la aprehensión primordial que tenga lugar en cada momento).

Sin embargo, no sólo hay pluralidad direccional en este sentido indicado de las múltiples actualidades respectivas de la cosa. Fijado un determinado respecto, es decir, fijada la cosa "desde" la que vamos a

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

inteligir lo que vayamos a inteligir, se abre una nueva pluralidad de posibles direcciones de distanciamiento de la cosa. Así, retomando el propio ejemplo de Zubiri, si me propongo inteligir lo que es un hombre desde la animalidad, podré afirmar que es bípedo implume, que es técnico, que es inteligente, que es locuente, que es religioso, etc.⁶⁰

A ninguno de estos sentidos de 'pluralidad direccional' se refiere, empero, Zubiri cuando habla de *polivalencia direccional*, pues "valencia" tiene aquí el sentido estricto de "cualidad de la coincidencia en orden a la verdad"⁶¹. Es decir, la coincidencia del dinamismo afirmativo y de la cosa real en su ser campal (lo que es en realidad) puede tomar formas distintas; cada una de estas formas es una valencia. En este sentido hay que especificar que cuando se dice "en orden a la verdad" se quiere decir "en orden a la verdad como ámbito" y no a la verdad dual (ni como conformidad, ni como adecuación), que es ella misma ya un tipo de valencia, como veremos. Por su parte, "en orden a" quiere decir simplemente que las formas que puede tomar la coincidencia tienen lugar sobre el suelo común de la verdad como ámbito.

Antes de que estudiemos estas distintas valencias conviene analizar con mayor minucia el carácter de los fueros de la coincidencia que pretenden constituirse en afirmación.

Se había dicho que la dualidad de fueros se establece cuando tiene lugar el despliegue intelectual en un movimiento de retracción de la cosa en la dirección de una simple aprehensión libremente elegida. A este movimiento intelectual de retracción, en tanto en cuanto arranca de las exigencias de la cosa real que queremos inteligir dualmente, es a lo que Zubiri llama *parecer*. Literalmente, *parecer* es "la actualidad exigencial de lo real en una

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

dirección determinada".⁶² La actualidad de lo real en parecer es la re-actualización de la cosa en la afirmación.

Conviene hacer aquí una serie de precisiones. En primer lugar, el parecer es más que la mera simple aprehensión. La simple aprehensión se constituye en la pura espontaneidad de un movimiento intelectual de retracción que no necesita formar parte de una intelección afirmativa. En tal caso la simple aprehensión se ha desconectado del momento retentivo de la cosa, es decir, de su momento exigencial. Por el contrario, el parecer es actualidad de la cosa en una dirección determinada, pero según sus exigencias. Incluye como uno de sus momentos la libre opción por una dirección determinada (por una simple aprehensión determinada), pero otro de sus momentos esenciales es arrancar de la cosa real, es decir, de las exigencias que la cosa impone por su propia índole.⁶³ Así las cosas, si en la compacción de la aprehensión primordial hay ya una "distancia" entre la dimensión individual y la campal de la cosa, en el logos se modaliza esta distancia en aquella que se establece entre el "en realidad" de la cosa y su parecer (momento primario de la afirmación).

Podemos decir ya que lo que coincide en la verdad como ámbito es el 'parecer' y el 'ser-en-realidad' de la cosa. Afrontemos ahora las posibles valencias de esta co-incidencia.

1) Paridad.

La paridad es una de las condiciones que ha de cumplir toda afirmación para poder optar a la verdad dual. Paridad es la congruencia entre la dirección de la simple aprehensión y las exigencias de lo real. Si afirmo: "el número de alas de mi canario es amarillo" estamos afirmando un dis-parate, es decir, lo que llevamos a cabo es una afirmación sin-paridad.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Analicémosla. Tenemos la cosa real que queremos inteligir: mi canario; tenemos la simple aprehensión: el número de alas y, también tenemos la simple aprehensión: amarillo. Ciertamente ambas simples aprehensiones hubieran podido dar lugar a diversos pareceres de mi canario. Mi canario hubiera podido reactualizarse como amarillo y también como realidad que posee dos alas. Sin embargo, en mi disparatado juicio he destruido todo parecer de mi canario, pues he hecho coincidir en mi verdad medial dos direcciones categoriales distintas: aquella dirección que acusa cantidad y aquella otra que acusa cualidad. Ninguna línea de acusación puede hacerse coincidir en una afirmación sin romper su pretendida paridad. Naturalmente, la paridad es condición necesaria, aunque no suficiente, para que haya verdad dual.

2) Sentido.

Aquí hay dos formas distintas de contravenir al sentido, es decir, hay dos maneras distintas posibles de que un juicio carezca de sentido: a) bien porque el juicio sea un sin-sentido, b) bien porque el juicio sea un contra-sentido.

La afirmación es una afirmación sin-sentido, cuando "el sentido de mi simple aprehensión queda fuera de las exigencias del objeto real del que se afirma".⁶⁴ Zubiri pone un ejemplo tomado de la física cuántica. No puedo afirmar nada respecto del 'impulso' de un electrón que he supuesto perfectamente situado en el espacio, pues de tener impulso esta realidad carecería de localización precisa. La simple aprehensión referida al impulso (la que fuere) "cae fuera de" las exigencias de un electrón precisamente localizado. Por tanto tampoco aquí se da la unidad entre la simple aprehensión y las exigencias de la cosa. Como en el caso del disparate,

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

tampoco aquí hay parecer, si bien por razones distintas.

El contrasentido es, si se quiere, más grave que el sinsentido. En este caso "la dirección de la simple aprehensión no encuentra donde realizarse en el sujeto".⁶⁵ Si digo, por ejemplo, que "este soltero que es mi vecino se casó hace tres años" estoy afirmando un contrasentido, pues la simple aprehensión "haberse casado hace tres años" no encuentra donde realizarse en una realidad que es soltera.

Zubiri polemiza con Husserl poniendo en boca del pensador alemán la tesis de que "el contrasentido es la forma suprema de no ser verdad".⁶⁶ Pero lo cierto es que también Husserl considera que hay algo que vulnera en mayor medida las condiciones de la posibilidad de la verdad del juicio, y es el sinsentido.⁶⁷ Como cuando, por ejemplo, aíslas expresiones sincategoremáticas (p. ej., "el niño está") o las conectas con otras significaciones con las que es incompatible (p. ej., "el perro sufre pan" o "voy con mañana"). Este sentido del sinsentido está muy próximo al concepto zubiriano de disparate.

Naturalmente, el sentido es condición necesaria -aunque tampoco es condición suficiente- para que el juicio sea verdadero.

3. Verdad.

Se trata, por fin, de la verdad dual o verdad como valencia. Cuando hay disparate la simple aprehensión y las exigencias de lo real corren por líneas distintas. Hay co-incidencia en la verdad medial, pero coincidencia disparatada. En el sinsentido y en el contrasentido la simple aprehensión tampoco se unifica direccionalmente con las exigencias de la cosa por los motivos expuestos. Hay co-incidencia pero en la desunión. No hay parecer. Ahora escalamos una cima más. Sea el juicio verdadero o falso, cuando no es

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

ni un disparate, ni un sinsentido, ni un contrasentido, se da en él la co-
incidencia *unitaria* entre la dirección de la simple aprehensión y las
exigencias de la cosa. No importa que la unidad sea unidad en que las
exigencias "admitan" la simple aprehensión, o que, por el contrario, sea
unidad en que las exigencias "excluyan" la simple aprehensión. El caso es
que hay encuentro direccional entre las exigencias y la simple aprehensión:
hay parecer. Tenemos entonces dos actualidades de la cosa que son las que
vienen a confluír en la verdad como ámbito: la actualidad de la cosa en el
campo de la realidad (lo que la cosa es *en realidad*), y la actualidad de la
cosa en parecer (lo que la cosa nos parece). Este es el suelo de la verdad
o error dual.

En esta co-incidencia de actualidades que acabamos de describir,
caben dos posibilidades: 1) o bien emprendo la *vía de la verdad*, o bien 2)
emprendo la *vía del error*. Emprendo la vía de la verdad cuando es lo real
lo que *fundamenta* lo que me parece a mí esto real; y a la inversa, emprendo
la vía del error cuando es el parecer lo que fundamenta el ser de la cosa
real.⁶⁸ Es muy importante este carácter *vial* con que Zubiri concibe la
verdad, pues ello le separa de la concepción correspondencialista de la
verdad (para la que la verdad sería una cualidad del contenido de la
afirmación).⁶⁹ No es que niegue la verdad como cualidad de lo afirmado, lo
que ocurre es que la verdad así concebida es sólo el punto de llegada de la
auténtica verdad: la verdad como vía, la verdad como *acontecer*. Que la
verdad consiste radicalmente en vía de verdad se ve con mayor claridad en
el hecho de que cabe recorrer una vía errónea desembocando, empero, por
casualidad en un contenido afirmativo verdadero. Pero ello no obsta para
que la vía seguida fuera vía errónea.

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

Sin embargo, late aquí una cierta ambigüedad. Se define la vía de la verdad como aquella que emprende el sujeto que juzga, pero en una manera tal que lo que la cosa es en realidad "funda" lo que ella me parece; el camino inverso constituiría una vía errónea. Ahora bien, si el parecer es como habíamos dicho, la actualidad misma de la cosa en una determinada dirección según sus exigencias, parece un contrasentido afirmar ahora que es posible un "parecer" que no se funde en la cosa y que más bien pretenda fundarla desde sí mismo. En el atenuamiento riguroso a su índole, un parecer no fundado en lo real no es un verdadero parecer. En la vía errónea, pues, al igual que ocurre en el disparate y en el sinsentido 'pareciera' que no hay auténtico parecer. Si afirmo que mi ordenador es amarillo, siendo, como es, blanco, no puedo en el rigor de los términos decir que en este caso el parecer amarillo de mi ordenador pretende fundar lo que es en realidad, porque mi ordenador no puede parecer amarillo en tanto en cuanto no lo es. Tan sólo puedo decir que "lo que a mí me parece ser" este ordenador pretende fundar lo que es en realidad; pero aquí "parecer" no tiene el sentido riguroso que tiene en la estricta definición de Zubiri, sino justamente el sentido de apariencia (afirmación libremente construida y desgajada de las propias exigencias de la cosa).⁷⁰

Como digo, Zubiri no salva esta ambigüedad. Apela a una bipolaridad de exigencias de la cosa. Mi ordenador no exigiría únicamente la simple aprehensión "blanco" -esta sería una exigencia de inclusión o admisión-, sino que también exigiría la simple aprehensión "amarillo", pero ahora para excluirla o rechazarla.⁷¹ En el rigor de los términos, empero, mi ordenador blanco lo que parece es blanco y no amarillo, si bien convencionalmente cabría decir que también parece no-amarillo.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Creo que nos es preciso además establecer otra convención para eliminar lo que también considero una ambigüedad de Zubiri. Por un lado nos dice a veces que las "afirmaciones" carentes de paridad o de sentido ni siquiera son afirmaciones, son "mero intento de afirmación"; y ello porque no conducirían a una auténtica co-incidencia.⁷² Por el contrario, en otro lugar afirma que aún faltando la paridad o el sentido una afirmación es una afirmación, pues es intelección dual co-incidente en la verdad como ámbito. Todas las valencias de la verdad (como ámbito) son *verdaderas* afirmaciones. En tal caso, la afirmación verdadera "es doblemente verdadera": es *verdadera* afirmación y a la vez es afirmación *verdadera*.⁷³ La convención que proponemos consiste en reconocer como válida esta segunda posición, abandonando la primera. Hasta los disparates y los sinsentidos son auténticas afirmaciones. La co-incidencia no es, pues, coincidencia entre el parecer de la cosa y su ser en realidad, sino co-incidencia estructural del movimiento intelectual y la cosa en la verdad real del campo. Establecido esto, no puede decirse que error sea mera "carencia" de verdad, pues también el error es *verdadera* afirmación; es decir, el error tiene un carácter propio, es des-viación, errónea fundamentación del ser en el parecer. Por lo mismo reocrimina Zubiri a Hegel haber definido el error como verdad finita. No, el error tiene un carácter propio distinto de la vía verdadera, no es 'verdad a medias'.⁷⁴

3. Estructura dinámica *formal* de la verdad en la coincidencia medial.

Acabamos de ver que la verdad según Zubiri no es meramente la verdad como cualidad de lo afirmado, es, más bien, *vía de verdad* emprendida y llevada a su culminación por el dinamismo intelectual de la afirmación. La

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

verdad, nos dice Zubiri "no es algo que está ahí", sino que es algo que "acontece".⁷⁵

El acontecer de la verdad discurre en un proceso según fases. Una primera fase de la verdad tiene lugar en el movimiento retractivo de la afirmación. Al retraerme de la cosa elijo una determinada simple aprehensión desde la que voy a inteligirla. Pues bien, la primera fase de la verdad es lo que Zubiri denomina *autenticidad* de la cosa: la cosa es conforme con la simple aprehensión desde la que vamos a inteligirla, queda mensurada por ella. Tiene esta fase similitud con la denominada 'verdad ontológica' de la tradición (conformidad de la cosa real con la idea según la cual Dios la ha creado), pero, no obstante, son nociones distintas. En primer lugar, en el caso de la verdad ontológica sería más correcto hablar de 'verdad teológica'; además, en esta verdad teológica no es posible la falsedad como su opuesto, pues toda cosa está creada según la idea de Dios. La autenticidad es una fase de la verdad exclusiva de la intelección sentiente humana.⁷⁶

Lo que propiamente constituye el momento de afirmación es el movimiento de reversión a la cosa. En tal movimiento afirmamos *intencionalmente* que tal simple aprehensión es conforme con (se realiza en) la cosa real misma. Aquí no es lo real lo que se mensura por lo intelectual, sino que, a la inversa, la simple aprehensión se mensura por lo real. La vía de la verdad, la fundación del dinamismo intelectual por la cosa misma en su actualidad campal, conduce a un juicio verdadero. Aquí estamos en la verdad como conformidad. Si la conformidad es algo que "simplemente se da", estaremos en una fase de la verdad como mera *conformidad*; si la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

conformidad es el resultado de una "búsqueda intelectual", estaremos en otra fase de la verdad: la verdad como *cumplimiento*.⁷⁷

Por consiguiente, tengo que insistir en dos cuestiones. En primer lugar, ¿qué significa esta conformidad entre la intelección afirmativa y la cosa real? No se trata de coincidencia de propiedades o notas físicas. El propio Zubiri reconoce que la inteligencia no tiene ninguna nota física común con lo real que entiende (percatémonos de que se trata de lo real aunque la aprehensión, no de la nuda realidad).⁷⁸ Se trata de conformidad *intencional*. Me distancio de la cosa en su pura presencia física, retenido por las exigencias que emanan de su presencia en *prius*, y vuelvo a ella en la dirección de la simple aprehensión elegida afirmando intencionalmente que dicha simple aprehensión se realiza verdaderamente en la cosa. No se trata de que intencionalmente constituya un contenido intencional objetivo que luego resulta guardar una relación de coincidencia en algún sentido con el estado real de las cosas; no: la intencionalidad recae directamente sobre lo real sobre que se juzga, porque todo el proceso afirmativo tiene lugar en la presencia física de lo real.⁷⁹

Conviene percatarse de la importancia que tiene este modo de concebir Zubiri la conformidad. No hay coincidencia de notas físicas entre la afirmación como dinamismo intelectual y lo real sobre lo que se afirma. ¿Qué ocurre a este respecto en Husserl? ¿No incurre en última instancia el pensador alemán reduccionistamente en una ontología de la espacialidad? Bien es cierto que Husserl, como he venido mostrando en mi estudio, insistió (sobre todo después de 1905) en que los *noemas* de realidades (lo real en la intelección) no son una parte de la vivencia sino 'transcendencias en la inmanencia', mero correlato intencional; sin embargo, si nos decantamos por

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

el idealismo, el ser del *noema*, sea cual fuere, sólo tiene un único punto de apoyo: la realidad de la vivencia. En este sentido, al *noema* no le queda -en lo que a la realidad respecta- sino la posibilidad de ser una parte de la conciencia, realidad ésta fundamental. Este problema no se plantea así en Zubiri. La noción de actualidad y el mismo modo como se concibe lo real sobre la base de la descripción opera como elemento superador. Lo real inteligido no sólo no tiene notas comunes con la intelección misma, sino que su realidad tampoco se apoya exclusivamente en la realidad de la intelección. A ello apunta el carácter de *prius* con que se da y que abre desde su insuficiencia una pluralidad de remisiones. Remisiones no sólo en el sentido de nuevos escorzos posibles como meros correlatos de sucesivas intelecciones, sino remisiones a su nuda realidad.

Ahora bien, lo real sobre lo que juzgamos no es lo real en su nuda realidad, no es lo real allende el juicio. Si así fuera careceríamos, como se ha señalado, de todo criterio de verdad. ¿Cómo podríamos contrastar que lo que yo afirmo es conforme con lo "externamente real"? Si la cosa es externa en sentido absoluto a mí, nada sabré de ella, y si se algo de ella ya no será absolutamente externa. "Si lo real no estuviera en el juicio -afirma Zubiri- no habría posibilidad ninguna de hablar de verdad o error",⁹⁰ Como sabemos, este "estar en" es "ser actual en" la inteligencia, una misma e idéntica actualidad que comparten cosa real e intelección.

Si desde el punto de vista secuencial hablamos de verdad como *autenticidad*, como *conformidad* y como *cumplimiento*, desde el punto de vista de los modos como lo real ya aprehendido en aprehensión primordial *verdadea* en la intelección dual tendremos que hablar de *autentificación* (lo real "da autenticidad" a lo afirmado), de *veridictancia* (lo real "nos dicta"

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

lo que de ello hemos de afirmar) y *verificación* (lo real "verifica la búsqueda" de la verdad).⁹¹

Desde la perspectiva teleológica la intelección dual es un movimiento de progresiva e inacabable aproximación a lo real (aprehendido en aprehensión primordial). La adecuación entre la afirmación y lo real "jamás se logrará alcanzar por un movimiento intelectualivo".⁹² Recordemos que lo real actualizado en aprehensión primordial es inmensamente más rico que lo que el logos logra actualizar. El logos es mero "sucedáneo" de la aprehensión primordial. El saber absoluto es para Zubiri meramente una Idea inalcanzable para el hombre.

Verdad real o simple y verdad dual o compleja forman unidad en el siguiente sentido. Puede, evidentemente, darse verdad real sin ulterior verdad dual, mas no lo inverso. Toda verdad dual incluye como una parte suya (en un sentido que ya hemos precisado) una determinada verdad real. Ahora bien, la verdad real también incluye de forma incoativa la verdad dual. A ello hemos venido haciendo alusión repetidas veces al intentar perfilar la motivación del despliegue intelectualivo (en un sentido, la motivación del interés teórico). Se trata de la intrínseca apertura de lo real a más realidad. Esta apertura motiva la propia apertura de la intelección a ulteriores intelecciones.

Desde el punto de vista de la verdad, Zubiri define las dos modalidades humanas fundamentales del saber de la manera siguiente: a) la *ciencia*, como el enorme y complejísimo despliegue intelectualivo de carácter intersubjetivo que pretende recorrer la vía de la verdad oculta en la funcionalidad de las talidades (que pretende remontarse a la legalidad

Parte 1ª, cap. 5: Logos sentiente

unitaria del cosmos); y b) la filosofía, como el despliegue intelectual que sigue la vía de la verdad transcendental de lo real.⁹³

-El juicio negativo

Sólo queda, para completar la teoría zubiriana del logos, hacer referencia al juicio o afirmación negativa. Para ello es preciso en primer lugar plantear la diferencia entre el ser de lo sustantivo, el ser de lo afirmado, el ser de la afirmación y el ser copulativo.

El ser copulativo no denota la estricta realidad sino el hecho de realizarse la simple aprehensión en la cosa real (el verbo que propiamente denota en castellano lo real es el verbo "estar" y no el verbo "ser").

El ser de lo sustantivo ya fue analizado por nosotros en su momento. Es el momento ulterior de lo real de ser actual en el mundo (en el que queda incluido el campo). Esta actualidad mundanal es propia de todo lo real -incluido lo real al margen de la aprehensión-. Lo real *está* siendo y tiene una índole propia en su *estar*, pero, además, porque es real y *está* siendo, *está* presente en un mundo al que remite desde sí mismo, es en el mundo. Esta remisión emana de su realidad, es, pues, un *ex*. Este *ex* queda oblicuamente *ex*-presado en la aprehensión primordial de realidad.

Pero no sólo lo real en tanto que real tiene un ser. Cuando afirmamos que A es B, que A realiza la simple aprehensión B, afirmamos una de las dimensiones del "en realidad" de A. Pues bien, por un lado tenemos la conexión real A-B, y esto es lo que la afirmación afirma. Esta conexión real es también en el mundo, tiene su ser propio. Este ser de la conexión en realidad es lo que la afirmación oblicuamente afirma.⁹⁴ Es el *ser de lo afirmado*.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

El ser de lo afirmado no es el ser de la afirmación misma. También la afirmación en tanto que tal es algo real y por ello tiene su propio ser, su actualidad mundanal.

Ahora bien, si esto es así, ¿qué cabrá decir de los juicios negativos? Cuando afirmo que "mi ordenador *no* es negro", ¿se trata de una negación como de algo opuesto a la afirmación? Sólo hay intelección distanciada como afirmación. La afirmación no se opone a la negación ni a nada: es un despliegue de la aprehensión primordial de realidad. En el caso de la afirmación de un "no ser" lo que se hace es decir que la cosa no realiza una determinada simple aprehensión hacia la que nos hemos desplazado y desde la que la hemos inteligido. ¿Cual es en este caso el "ser de lo afirmado"? Según Zubiri el ser de lo afirmado puede tener un sentido positivo -cuando es conforme con las exigencias de la cosa-, o un sentido negativo -cuando las exigencias de la cosa "rechazan" o "excluyen" lo afirmado. Siempre se afirma un "ser"; lo que ocurre es que puede afirmarse el ser de una nota exigida por la cosa o el de una nota que viene negativamente exigida por la cosa. La cosa es actual en el mundo por lo que es, pero también, indirectamente y sobre la base de ello, por lo que no es. La afirmación puede dirigirse a estos dos polos.⁸⁵

NOTAS AL CAPÍTULO 52:

- 1) IL., pp. 19, 20.
- 2) Cfr. *supra*, pp. 318 y ss.
- 3) Cfr. *supra*, p. 409.
- 4) IL., p. 26.
- 5) IL., p. 31.
- 6) La sustantividad humana tiene carácter estructural constructo (unidad estructural cuerpo/psique), y también el proceso del sentir lo tiene. Los actos intelectual, sentimental y volitivo forman unidad estructural en la aprehensión primordial de realidad. Cfr. Juan María Ilardúa, *Una Filosofía de la Voluntad*, Jornadas de Estudio sobre Zubiri, 17 y 18 de Diciembre de 1991 (en prensa).
- 7) IL., p. 45.
- 8) IL., p. 48.
- 9) IL., p. 58.
- 10) IL., p. 59.
- 11) IL., p. 60: "[...] todo el proceso de la intelección en esta línea va siempre lastrado con el peso de lo antiguo. Porque lo antiguo hace posible aprehender lo que lo nuevo es en realidad, pero tiende con exceso a asimilar lo nuevo a lo antiguo.",
- 12) Cfr. *supra*, pp. 406, 407.
- 13) IL., pp. 63, 64: "[...] esta fuerza de imposición de lo inteligido en aprehensión primordial, consiste en que lo real aprehendido, *al movernos hacia lo [] que es en realidad, nos retiene en tanto que real.*",
- 14) IL., pp. 69, 70.
- 15) IL., p. 82.
- 16) IL., p. 87: "No se trata pues de una *retracción* de lo real en cuanto real, sino de una retracción de lo que esta cosa, *formalmente mantenida como real*, es 'en realidad'. Y esta unidad de realidad y retracción es en lo que consiste el 'seria'." (las cursivas son mías).
- 17) Cfr. *supra*, pp. 387 y ss.
- 18) IL., p. 93.
- 19) IL., p. 93.
- 20) IL., pp. 93, 94: "[...] en un centauro 'la' realidad aprehendida es la misma que en esta piedra. Lo que no es lo mismo es el contenido. La simple aprehensión no prescinde de 'la' realidad como suele decirse secularmente, sino que la envuelve formal y físicamente como realidad sin contenido propio."
- 21) IL., p. 95: "De lo que está libre no es de la realidad sino de su contenido determinado [...] lo irreal se expresa en el *seria*. *Seria* es la unidad de actualización desrealizada y de libre realización [...]. Lo irreal es pues 'cosa libre', por tanto 'cosa creada'. La creación es creación no de la realidad sino de su contenido en ella [...] crear es dar mis 'ideas' a la realidad [...]. Actualizar la realidad física desrealizada en un contenido libre; he aquí la esencia de la *creación*."
- 22) Esta tesis, que choca frontalmente con el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, no lo hace tanto con el Husserl de la madurez, para quien toda idealidad no es sino el sentido del límite infinito propio de una noesis constructiva. *Vid.* al respecto: Agustín Serrano de Haro, *Cumplimiento intuitivo y mundo de la vida*, en: *El concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993 (correspondiente a las Actas de la II Semana Española de Fenomenología).
- 23) Sin embargo esto envuelve una serie de dificultades que analizaremos al tratar el tema de la sustantividad. Cf. *infra* cap. 7.
- 24) IL., p. 97: "Al 'esto' como mero término de percepción (y no como el 'esto' de 'esta cosa') es a lo que llamaré percepto."

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

- 25) IL., p. 99.
- 26) Recuérdese la teoría husserliana de la abstracción y su evolución.
- 27) Miguel García-Baró, *FCRL, op. cit.*, p. 246.
- 28) *Cf. supra* p. 237 y ss.
- 29) IL., pp. 114, 115: "No hay intención sino como momento del *intentum* [...] La intención es dinámica".
- 30) Franz Brentano, *PseSt, op. cit.*, pp. 64 a 82.
- 31) IL., p. 119: "La afirmación no sólo no añade nada a la aprehensión primordial de realidad, sino que es un modo deficitario (por ser "fundado") de estar intelectivamente en lo que se ha inteligido ya como real [...] La afirmación que en algunos aspectos es un *despliegue*, una expansión de la aprehensión primordial de realidad [...], es sin embargo algo fundado en una *reducción* de la aprehensión primordial de realidad." (los subrayados son míos).
- 32) IL., p. 121.
- 33) *Cfr. supra*, pp. 280, 281 la distinción entre acto y acción.
- 34) IL., p. 127.
- 35) Jesús Conill, *El Enigma del Animal fantástico*, Madrid, 1991.
- 36) IL., pp. 130, 131.
- 37) IL., p. 136.
- 38) SE., pp. 67, 68: "No sólo tratándose de cosas reales, sino de objetos (lo que ahora en la Trilogía llama Zubiri 'cosas-libres', irreales realizadas), el mero hecho de que se realicen en aquellas, o de que realicemos nosotros en éstas, varias notas objetivamente concebidas, lleva inexorablemente aparejado consigo el que *eo ipso* esas cosas u objetos, tengan más propiedades de las que hemos concebido objetivamente. Y esto no sólo en el sentido de la implicación, lo cual es obvio [...], sino otras propiedades que no están implicadas, sino más bien complicadas con las anteriores [...], la realización, sea en el orden físico o en el objetual, es en cuanto tal, raíz de [.../...] otras propiedades".
- 39) IL., p. 148.
- 40) IL., p. 157.
- 41) IL., p. 167: "Por esto la llamada *lógica formal* se apoya en la relación resultante de la afirmación conectiva. Ahora vemos que esta lógica no es lo primario, porque la *relación formal* entre A y B se funda en la *afirmación conectiva de realización de B en A*, esto es, toda lógica formal se funda en una lógica más radical, en la lógica de la afirmación." (las cursivas son mías).
- 42) IL., p. 168: "Esta estructura [...] pone ante los ojos algo decisivo a saber que el "es", el "ser", no reposa sobre sí mismo sino sobre la realidad".
- 43) IL., pp. 175, 176.
- 44) IL., p. 183: "[...] cuando se ignora algo se sabe sobre qué recae la ignorancia." IL., p. 187: "Precisamente porque la ignorancia es un modo de intelección afirmativa, el hombre tiene que ir aprendiendo no sólo lo que las cosas son en realidad, sino que tiene que aprender a ignorar [...] El acceso a la ignorancia, al margen y por encima de la nesciencia, es un duro movimiento intelectual."
- 45) IL., pp. 188 a 190.
- 46) IL., pp. 191, 192.
- 47) Se abre todo un campo semántico a este respecto: poderosidad, realidad-fundamento, enigma, agitación, arrastrar, impeler, realizarse como persona buscando resolver el enigma, insuficiencia, finitud, carácter incompleto, hacienda, propiedad, posesión, seducción, etc.,.
- 48) IL., pp. 212 a 221.
- 49) Véase aquí mismo la nota 31.
- 50) IL., p. 223.

Parte 1a, cap. 5: Logos sentiente

51) *Cfr. supra*, pp. 429 y ss.

52) Ténganse a este respecto en cuenta los textos de IL., de las pp. 235 y 237. Por lo demás, póngase en conexión esta crítica con la esbozada al comienzo (*Cfr. supra*, pp., 275, 276). La intelección no puede reducirse al mero momento consciente suyo. Intelección no es "mero acto de darse cuenta de la cosa"; es "estar" la cosa presente, y por ello, "estar" nosotros dándonos cuenta de ella.

53) IL., pp. 243, 244.

54) *Cfr. supra*, p. 402, IL., p. 260.

55) IL., págs. 259 a 262.

56) *Cfr. supra*, cap. 3 apart. 5 *passim*.

57) IL., pp. 266, 267: "Se partía del supuesto de que había que encontrar un tercer término que estableciera la unidad de la inteligencia y de la realidad, de dos términos que se estimaba se hallaban el uno "fuera" del otro. Y esto es sencillamente absurdo. Y lo es de un modo radical, porque no se trata de cual fuera ese "puente" (p. ej., como solía decirse, un razonamiento causal). Lo absurdo es pensar en la necesidad misma del puente, porque lo que no existe es la "exterioridad, por así decirlo, de la inteligencia y de lo real. La diferencia entre ambos términos es *distancia*, pero no *separación*. Lo cual significa que lo que establece la coincidencia no es un tercer término distinto a ambos, sino un momento intrínseco a ellos. Ese momento es justo el medio. El medio es aquello [...] en que los dos términos "están ya" [...], es justo el medio en que se ha establecido la distancia misma, a saber, "la" realidad [...]"

58) IL., p. 272.

59) IL., p. 274.

60) IL., p. 276.

61) IL., p. 277.

62) IL., p. 278.

63) IL., p. 279. Zubiri especifica en esta página los tres caracteres del parecer: 1. ser actualidad de la cosa ya actualizada en aprehensión primordial, 2. serlo en una dirección determinada (simple aprehensión) y, 3. ser actualidad de la cosa "en cuanto ella exige en su actualidad, tanto inclusivamente (admisión) como exclusivamente (rechazo), determinados 'sería'" (los paréntesis son míos, pero Zubiri mismo hace alusión a la admisión y el rechazo en la página 283).

64) IL., p. 286.

65) IL., p. 286.

66) IL., p. 287.

67) *Cfr. supra*, p. 77.

68) IL., pp. 288, 289.

69) IL., p. 289: "La vía no es algo extrínseco a la verdad, no es vía para ir a la verdad, sino que es un momento intrínseco y formal de la verdad misma en cuanto tal: es "verdad-vía" [...] Sólo derivativamente puede hablarse de una verdad como cualidad de lo afirmado."

70) El mismo Zubiri advierte que "el parecer es parecer de lo real"; y que "tomar el parecer como real en y por sí mismo es falsear de raíz el parecer mismo, privarle de lo que constituye su razón de ser como parecer de lo real" (IL., p. 308).

71) IL., p. 283: "Para que haya afirmación tiene que haber intención de coincidencia entre la dirección que constituye el 'sería' de mi simple aprehensión y la *exigencia de repulsa o de admisión*, digámoslo así, de la cosa real respecto de esa simple aprehensión." (la cursiva es mía).

72) IL., p. 284: "Afirmación no es mera enunciación, sino positiva intelección de lo real. Para ello hace falta no sólo el discernimiento de una vía, sino que es necesario que esta vía conduzca a una coincidencia, esto es que la afirmación tenga rectitud y conduzca

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

a lo real [...] (si falla esto) más que una afirmación tendríamos un intento de afirmación.",

73) IL., p. 294.

74) 9E., p. 48, EDR., p. 191, 266.

75) IL., p. 298.

76) IL., p. 302.

77) IL., p. 307.

78) IL., p. 306.

79) IL., p. 308.

80) IL., p. 308.

81) IL., p. 315.

82) IL., pp. 324 y 328.

83) IL., p. 335.

84) IL., p. 363.

85) IL., pp. 368 a 378.

Capítulo Seis

Razón sentiente y esencia

Introducción.

Aunque no es posible analizar con toda exhaustividad la concepción zubiriana de la *razón* humana ("la" razón), es inevitable en el marco de esta investigación una presentación suficiente de ella. No sólo porque sin esta presentación quedaría mutilada la teoría zubiriana de la inteligencia (que es noergia en despliegue progrediente culminando en la razón), sino porque a la par y como consecuencia de ello se habría obviado un aspecto decisivo de la teoría zubiriana de la esencia. Y es que en el hombre es justamente la actividad racional -el *conocimiento*- la que se orienta como a su *telos* a la intelección de la esencia física de las cosas reales.

Esto quiere decir que ni la aprehensión primordial de realidad ni el logos sentiente nos dan esencias. A pesar de que la aprehensión primordial de realidad es el *fundamento* y el principio noérgico incoante del logos y

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

de la razón, de que es gracias a ella como quedamos inexorablemente implantados en la realidad en la que vamos a movernos -campal o mundanalmente-, con ella no tenemos acceso a la esencia física de las cosas (si bien, insistimos, ella constituye el *apoyo* primordial para tal empresa). Tampoco el logos nos da la esencia de las cosas, porque la esencia física de las cosas es, como veremos, el subsistema profundo y fundamental de notas constitutivas, su núcleo fundamental de notas en su dimensión radical mundanal. La aprehensión primordial y el logos nos dan el *suelo* originario de realidad y de contenidos a partir del cual su despliegue ulterior en razón, a pesar de su constitutivo problematismo y de sus límites, se propone y puede proponerse la soberbia tarea y la aventura de bucear en la realidad buscando la esencia de las cosas, esto es, buscando la articulación interna del mundo cósmico.

Este dinamismo intelectual de la razón, que no es un nuevo acto intelectual solapado al logos y a la aprehensión primordial -como tampoco el logos se solapa sobre la aprehensión primordial-, sino que es esta intelección una *dando de sí*, desplegándose, madurando, tendiendo a completarse; este dinamismo, digo, es una *marcha vital metódica* de compleja estructura en busca del fondo fundamental de la cosa de la que queremos dar razón. Marcha que tiene lugar en tres momentos: a) un "punto de partida" que, como se ha señalado, nos viene dado por la realidad aprehendida en aprehensión primordial y en logos (lo real así inteligido nos lanza 'hacia' su momento fundamental mundanal, nos lanza a inteligirla en razón); b) un momento de "libertad creadora" de la razón en que postulamos lo que la cosa *podría ser* mundanalmente; y finalmente c) un tercer momento en que revirtiendo sobre la realidad campal sentida comprobamos hasta qué punto

Cap. 6, razón sentiente y esencia

nuestro libre esbozo está en consonancia con la realidad sentida, comprobamos qué grado de *verdad racional* hemos alcanzado.

§1 El punto de arranque de la razón.

El núcleo de donde parte el pensamiento zubiriano a este respecto lo constituye el carácter esencialmente *respectivo*, abierto, de todo lo real por el hecho de ser real. Esta respectividad tiene una doble dimensión. Hasta el momento nos hemos referido casi exclusivamente a la dimensión campal. Cada cosa aprehendida abre un campo en el cual queda albergada ella misma (la luminaria queda a la postre albergada en el ámbito de luz de que ella misma es fuente). El dinamismo de la inteligencia dentro del campo constituye la esencia del logos humano (intelección de lo que la cosa es *entre otras cosas*, en el campo, intelección de lo que la cosa es *en realidad*).

Sin embargo, el momento de *excedencia* inherente a todo lo real no se agota en esta remisión 'hacia' *más* realidad campal, sino que hay otra remisión de lo aprehendido primordialmente en otra dirección distinta del 'hacia'. No se trata ya aquí de remisión a un plus de realidad sentida (remisión a otras realidades del campo -que incluye, como sabemos, las realidades sentidas-); sino, justamente, de remisión a un plus de realidad no sentida y hasta incluso, quizá, no sentible, pero que de algún modo se anuncia, se notifica, deja su huella en la realidad sentida. Se trata en todo caso de realidad allende la aprehensión.

Recordemos que Zubiri cree que en la inteligencia sentiente hay un sentir específico responsable de este modo de presentación de la realidad en 'hacia', a saber, la *kinestesia*.² En la medida en que los sentires son

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

meros analizadores de la unitaria intelección sentiente, la kinestesia se recubre con los demás sentires de manera que toda realidad sentida es remitente en hacia. No obstante, hay otros dos modos de presentación sensible de lo real que conllevan presentación direccional remitente. El *oído* nos presenta el sonido como noticia de una realidad que suena en el sonido pero que no es el sonido o al menos no se agota en su sonar.³ A su vez, el olfato nos presenta la realidad como rastro de algo que tan sólo se anuncia en el olor. Por ello la intelección auditiva es auscultación (un modo de tanteo) y la olfativa rastreo (también un modo de tanteo -característica de tinte típicamente racional-). Incluso en el marco de la intelección visual el carácter insuficiente de todo escorzo o perspectiva nos revela que la presencia o *eidos* visualmente aprehendido en cada impresión es sólo un momento de la cosa, que la cosa *trans-ciende* con mucho lo aprehendido cada vez, e incluso trasciende la síntesis de todas las perspectivas vividas.

Como sabemos, este hecho, constatado por el idealismo fenomenológico, encuentra, empero, en dicho paradigma una interpretación radicalmente distinta. Si bien es cierto que para Husserl esta incompletud o insuficiencia de toda percepción está a la base de la apertura de los *horizontes externo e interno* de la cosa percibida, y así de las expectativas despertadas en la vivencia que busca darles cumplimiento en el curso de futuras vivencias,⁴ esta insuficiencia o incompletud no tiene, sin embargo, su raíz en modo alguno en la finitud e imperfección de la percepción humana, que sería incapaz de atrapar la cosa en-sí en toda su inmensa riqueza. Entre otras razones cruciales porque no hay tal cosa en-sí. Las cosas naturales son meros correlatos de un peculiar tipo de vivencias: las perceptivas. El

Cap. 6, razón sentiente y esencia

carácter escorzado de éstas no obedece a ninguna imperfección sino, simplemente, al hecho de que por esencia estas vivencias consisten en darnos objetos espaciales, que a su vez por esencia consisten en darse por lados y así en multiplicidad de lados en vivencias sucesivas. La supuesta cosa-en-sí no es más que una Idea que regula el curso de las vivencias orientadas a su progresiva constitución.⁵

En estas condiciones, el *mundo* no es para Husserl más que la inmensa Idea regulativa que aglutina la multiplicidad de subideales regulativos de la experiencia correspondiente a cada cosa particular; es la gran Idea que la comunidad de las mónadas va constituyendo progredientemente -históricamente- en el curso no-obstruido de su experiencia colectiva. Así, este sentido la concepción husserliana de la razón no está muy lejos de la concepción kantiana. La razón, idealistamente considerada, da el *canon* a la experiencia, la unifica y la impone una dirección teleológica.

En este contexto teórico idealista la *interioridad* de la cosa, su dimensión densa y profunda -mundanal- queda en realidad aniquilada. Pues toda interioridad debe, en última instancia, someterse a la imperancia de la intuición, si no ahora, al menos en el futuro. No hay talidad mundanal -viene a decirnos la fenomenología de Husserl- que no pueda y deba ser reducida a talidad campal, a intuición.⁶ Todo cuanto en el desarrollo ulterior de la experiencia sobrepasa estas pretensiones intuitivadoras (es decir, la pretensión de reducir la cosa o aspectos suyos a la esfera de lo mío primordial, al *mundo originario de mi vida*) pertenece más bien a una manipulación metódica de la experiencia con fines estrictamente de poder, de dominio. Se trata aquí de técnica y no de teoría en ningún sentido. Es lo que ha motivado la crisis de las ciencias europeas y con ello la tragedia

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

de una civilización entregada enajenadamente a esta ciega manipulación, embriagada de soberbia, de voluntad de poder.⁷

En cambio, en el realismo transcendental de Zubiri el *mundo* es algo bien distinto. Es cierto que cabe hablar de un mundo talitativamente construido por la razón inquiriente -es justo la obra progrediende de la razón, como vamos a ver-: un mundo que cambia a la par de una razón que en su provisionalidad va madurando. Incluso cabe (y hay que hablar de) un mundo en función talitativa, es decir, del *cosmos*, que es justamente lo que la razón anhela y busca mediante sus problemáticos *kosmoi* meramente postulados (i.e., la articulación respectiva de las talidades de las cosas). Hay que decir, además, que la razón es un momento de este cosmos radical. Pero el mundo en tanto que mundo -la realidad en tanto que realidad- está constituido por la apertura transcendental de todo lo real *qua* real y es la unidad de todo lo real por su mero carácter de realidad y no por su contenido (el mundo es el transcendental primero, complejo, disyunto).⁸ El mundo no es correlato de actos de inteligencia; todo acto de inteligencia es por el contrario él mismo parte del mundo. Este mundo es uno y único, y aunque ha podido articularse talitativamente de formas distintas (hay múltiples cosmos posibles), de hecho hay ya una articulación en la que estamos inmersos. Este mundo articulado cósmicamente es, justamente por su carácter mundanal -transcendental-, insondable e inagotable, al menos para la razón humana o para cualquier razón intramundana (por ello la razón es problemática y provisional).

Pero es preciso tematizar más exhaustivamente esta dimensión profunda de las cosas: la mundaneidad de lo campal.

Cap. 6, razón sentiente y esencia

La aprehensión primordial de realidad, aún siendo lo primordial de la intelección humana (suelo originario incoante) y en este sentido lo 'fundamental' de ella, es enormemente imperfecta. Es nuestro único apoyo, pero es en sí mismo imperfecto. Por ello nos lanza hacia su perfeccionamiento. Lo real sentido primordialmente nos retiene en su incancelable alteridad, nos posee y nos cautiva. Pero esta posesión, debido al carácter radicalmente insuficiente de toda realidad sentida,⁹ nos seduce, no ya por sí misma, sino porque es manifestación de una suficiencia más radical, de su *fundamento*. La realidad sentida, que es realidad plena irreductible a la realidad del acto intelectual en que aparece, no es, sin embargo, realidad autosuficiente; por ello, consiste en remitir a su *prius*, al plus de realidad que la está fundamentando. Esta remisión -en la medida que en la unidad de actualidad de todo acto intelectual hay dos realidades que se co-actualizan: la de la cosa inteligida y la del acto mismo de inteligirla- ha de poseer una doble dirección mundanal. Por un lado la cosa nos retiene en sí y nos remite a su fondo mundanal, a su interioridad densa; pero, por otro lado, el acto intelectual mismo no puede sino retenernos en su realidad posidente y remitirnos también a su fondo mundanal. Es justamente el modo como las *cenestesias* nos presentan nuestra propia realidad íntima y nos remiten a nuestro fundamento personal. El *conócete a tí mismo* socrático sólo es posible a partir de mi propia realidad sentida y como despliegue ulterior de mi razón 'hacia' mi interioridad mundanal. La razón no sólo inquiere el *por* del *qué* de la alteridad que se hace presente en el acto -su *porqué*-, sino mi propio *por*, el *por* de mi *qué* (mi *porqué*).

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

Sobre esta base, ¿cómo caracteriza Zubiri el dinamismo intelectual de la razón, la actividad pensante o el conocimiento -términos todos sinónimos-?

1. La razón es *intelección de la realidad allende*, del fundamento de lo aquende. Consiste así, ciertamente, en la actividad de fundamentar, en el sentido de buscar la fundamentalidad mundanal de lo campal. La inteligencia nace con la aprehensión primordial inmersa inexorablemente en la realidad campal, y desde ahí -pero ya siempre en realidad- trata de remontarse a su fundamentalidad suficiente. Es, pues, la marcha en despliegue de la aprehensión primordial y el logos que se trascienden buscando derogar su esencial incompletud o insuficiencia. No hay ninguna razón -salvo la ingenuidad- para creer que el fondo mundanal tenga una estructura similar a la realidad campal. Por ello la razón es una aventura hacia nuevas formas y modos de realidad. En parejo sentido no hay tampoco razón alguna para pensar que el único modo de sondear el fondo mundanal de la realidad campal sea el conceptual de la ciencia. La intelección en ficción propia de la literatura o el buceo poético en la realidad son búsquedas igualmente racionales de la fundamentalidad.¹⁰

2. La razón es *intelección mensurante*, pues la marcha hacia la realidad profunda o fundamental sólo es posible apoyándose en el "metro" de la realidad campal. Mensuramos "lo que pueda ser" lo fundamental de la cosa a partir de lo que ya hemos inteligido transcendental y talitativamente de ella. En este sentido, aunque Zubiri opera con una idea estricta de lo que es principio y fundamento, cabe llamar 'fundamento' a cosas distintas según el punto de vista que se adopte. *Fundamento*, nos dice Zubiri, es "lo que otorga a lo fundado su propio carácter de realidad desde sí mismo y de tal

Cap. 6, razón sentiente y esencia

manera que la realidad fundada está realizándose *por y en* la realidad del fundante".¹¹ Fundamento y principio valen como sinónimos. Ahora bien, en un sentido es la aprehensión primordial de realidad la que es fundamento y principio del logos y de la razón (*ratio cognoscendi*). Logos y razón son meros despliegues, meras modulaciones de aquélla. Así, la realidad en la que la aprehensión primordial nos implanta es primero *medio* de intelección en el logos, y después, *mensura* o metro para la intelección en razón. Es decir, desde el punto de vista de la inteligencia (*ratio actualitatis*) es la realidad campal o aquende el principio o fundamento de la realidad mundanal o allende. Por el contrario, desde el estricto punto de vista de la realidad *simpliciter* (*ratio essendi*), el fundamento y principio es la realidad fundamental o mundanal. La co-actualidad de la aprehensión primordial sólo es posible porque en ella acontecen a una la realidad profunda del animal de realidades (de su inteligencia) y la realidad de la cosa real inteligida. Por lo demás, esto se infiere del propio sentido de la actualidad, que es siempre un momento consecutivo y fundado en la realidad. Es por ello por lo que, en mi opinión, debe huirse de una interpretación que ponga el *ordo actualitatis* como el orden fundamental según Zubiri. Sólo para nosotros, hombres, es la actualidad el orden fundamental, ya que nuestra implantación y acceso al mundo sólo es posible por una determinada modalidad de actualidad: la intelectual; pero en consideración absoluta el *ordo actualitatis* está subordinado al *ordo essendi*.¹²

Zubiri va a definir la *esencia física* de las cosas como el subsistema *fundamental* de notas, es decir, como el subsistema de notas constitutivas dotado de suficiencia constitucional, fundamento necesario de todas las demás notas del individuo (aunque no siempre suficiente -notas adventicias-

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

). Si la razón es el dinamismo intelectual que apoyándose en las notas campales de la cosa pretende remontarse al *fundamento* de ésta, la razón será entonces, precisamente, la modalidad intelectual que busca conocer la esencia de las cosas. El "conocimiento de esencias" tiene así un cariz diametralmente opuesto a lo que por tal entendía Husserl (reducción eidética).

Aunque Husserl evolucionó en su concepción del conocimiento racional científico y de la lógica formal como su *organon* -especialmente en la valoración que de ellas hacía- al situarse en el idealismo transcendental fenomenológico, siguió manteniendo muchas de sus tesis en torno a su naturaleza y funcionamiento.

De la lógica formal vimos que si bien Husserl critica la pretendida universalidad que la tradición le había atribuido (pues el juicio predicativo no es -no puede ser- el punto de partida para una ciencia radical ya que él mismo tiene una génesis subjetiva que necesita ser aclarada -tarea que corresponde a la lógica transcendental-), era considerada desde los *Prolegómenos a la Lógica pura* como saber apriórico puro (es decir universalmente necesario), cuyos principios fundamentales (juicios primordiales apodícticamente evidentes) podían experimentar un giro normativo, convirtiéndose así en las reglas que constituyen el *canon* de la razón discursiva y una parte primordial del *organon* de la ciencia, pues lo que de ciencia tiene toda ciencia empírica es precisamente las *conexiones de fundamentación* entre sus proposiciones (evidencia mediata -unidad de la teoría-), que toma de las ciencias nomológicas (de la ontología formal en toda su amplitud, y en particular de la lógica).¹³

Cap. 6, razón sentiente y esencia

Hay, sin duda una cierta relación entre la concepción que Zubiri tiene del fundamento y de la fundamentación y la que al respecto tiene Husserl, sobre todo tal y como la expone éste en la tercera de las *Investigaciones Lógicas*. Allí se nos decía que este concepto proviene de la mereología. Partes no-independientes se autoexigen o autofundamentan.¹⁴ En sentido análogo cabe decir que la realidad campal es no-independiente respecto de su fondo o fundamento mundanal (el sistema constitucional de notas es no-independiente respecto del subsistema radical de notas constitutivas o esencia). La relación entre el fondo mundanal y su actualidad intelectual campal sería asimétrica o de no-independencia, pues la actualidad intelectual no es necesaria a la realidad mundanal.

No obstante, la noción zubiriana de fundamento desborda con mucho este carácter formal talitativo que tiene en la fenomenología. El fundamento no es mero 'contenido' no-independiente (simétrica o asimétricamente) respecto de otro contenido. El momento de realidad es decisivo. El fundamento otorga a lo fundado su propio carácter de realidad, acontece en ello. De aquí que "la realidad fundada está realizándose precisa y formalmente *por y en* la realidad fundante".

Esta importantísima diferencia entre las concepciones de ambos filósofos se hace más clara al plantear el problema de la causalidad. La remisión de la realidad campal al mundo es un tipo de *funcionalidad*.¹⁵ Y lo mismo le pasa a la causalidad: la causalidad es un tipo de *funcionalidad*. A este respecto se han cometido dos reduccionismos. En primer lugar se ha reducido la fundamentalidad a causalidad. Ser fundamento o principio consistiría en ser causa de lo fundado o principiado. De acuerdo con ello el conocimiento consistiría en averiguar la causa.¹⁶ El segundo reduccionismo

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

ha consistido en concebir la causalidad como conexión fáctica entre contenidos (relación de mera dependencia fáctica entre contenidos). De este modo la inducción científica sería el método requerido para la constatación de estas conexiones que se repiten en la experiencia elevándolas después al rango de *ley natural*.

Por aquí se hace patente la herencia sensualista de Husserl. En una primera etapa el pensador moravo plantea el problema de la causalidad desde el punto de vista de la mereología como expresión de las relaciones de dependencia contingente entre los contenidos, tal y como se ha dicho. De ahí su crítica a las elevadas pretensiones del científicoismo. Toda ley natural es por esencia contingente, es una "mera ficción *cum fundamento in re*", como se nos decía.¹⁷ En su etapa de madurez, dentro ya del idealismo transcendental, esta tesis se sigue manteniendo, pero en el seno del vuelco idealista, con lo que experimenta un radical cambio de sentido. Causalidad es la apuntada relación de dependencia entre los contenidos, pero como rendimiento ahora de las *primigenias asociaciones de la pasividad*.

Contra esta posición, que al menos en lo que a su raíz respecta es sensualista (teoría humeana de la causalidad)¹⁸, arremete Zubiri con energía. La causalidad no es mera conexión fáctica entre contenidos, sino que es un tipo de funcionalidad, y la funcionalidad es una dimensión que arranca de la esencia misma de la realidad. El sentir no lo es sólo de 'contenidos' sino que incluye como un momento esencial la formalidad de realidad, el momento transcendental. Este momento transcendental hace que las cosas sean esencialmente abiertas, que cada cosa sea *en función de* las demás. Y esto no sólo en el ámbito campal de las demás cosas sentidas *entre* las que está, sino también en la dirección profunda del mundo. Todo lo campal es en

Cap. 6, razón sentiente y esencia

función de su fondo mundanal. El *qué* campal remite 'hacia' su *por* mundanal (el "por" como nueva categoría de actualidad).

Por todo ello la razón no es el conocimiento de las causas, es ciertamente el conocimiento del "porqué" de las cosas, pero en el sentido funcional del "por" y del "qué" recién apuntados. Razón es intelección dinámica de la *estructura funcional* de 'la' realidad (del mundo).¹⁹ Por cierto que la reducción sensualista de la experiencia a mero sentir la talidad determina una tercera simplificación: la reducción de toda causalidad a la causalidad natural, soslayando el hecho indiscutible de la existencia de una *causalidad personal*.²⁰

La concepción husserliana de la fundamentación y, consiguientemente, de la razón científica está estrechamente vinculada, a la par que a las apuntadas secuelas sensualistas, al paradigma racionalista. Esto vuelve a ponerse de relieve por contraste con la posición zubiriana. La razón es facultad de principios aprióricos apodicticamente evidentes, es decir, una facultad autónoma que al margen de la realidad es principio canónico de ella, fuente y garantía de verdad. Sin el escollo de la inducción -que es el momento empírico no nomológico de la ciencia- la ciencia sería conocimiento absoluto. Pero nada más lejos de la posición de Zubiri. El auténtico principio de que la razón parte no es ningún conjunto de axiomas apodícticos que ella se dé a sí misma autónomamente -éstos son ya un rendimiento ulterior que supone la conceptualización de la realidad-. Y no sólo porque no hay una tal facultad autónoma (la razón es mero momento del despliegue de la inteligencia sentiente), sino porque siendo mero modo ulterior de la aprehensión primordial de realidad su verdadero principio es esta nuda realidad originariamente actualizada.²¹ Tampoco consiste la razón

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

en mera multiplicidad de intelecciones conectadas según los principios lógicos deductivos. Esto es tan sólo una característica del despliegue racional científico, y, además, no la esencial. Lo esencial de todo dinamismo racional es ser búsqueda del fondo mundanal de la realidad campal.

Por todo ello la razón no da el canon a la realidad, sino que justamente es la realidad campal la que da el canon a la razón para, sobre su base, intentar conocer su fundamento. Por último, no es en ningún caso conocimiento absoluto, cerrado. Su principio es la realidad, y la realidad es en sí misma abierta, por lo que la razón es también necesariamente abierta, es *intellectus quaerens*, un tanteo de la inteligencia, siempre problemático y provisional, de la profundidad de la realidad. En esto Zubiri se mostraría de acuerdo con el racionalismo crítico de Popper o Albert. La ciencia no cuenta con un método capaz de verificar sus teorías, sino que únicamente puede falsarlas. Además, hay que insistir en que la ciencia o razón conceptual no es la única forma que la razón puede adoptar. La razón en ficción y la razón poética son también modos de sondear racionalmente el mundo.²²

3. La razón es *intelección canónica*. Pero, como digo, el canon no es ella misma sino la realidad campal de la que parte, la cual en su 'forma' y 'modo' de realidad constituye la luminaria que alumbra nuestra marcha inquiriente 'hacia' el mundo.

Aunque sólo en el siguiente párrafo analizaré las peculiaridades de este inquirir creativo, debo señalar aquí que la 'forma' y el 'modo' de la realidad de lo campal tan sólo son punto de partida. La razón puede superar -y a menudo así ha sido- estas formas y modos de realidad que aprehendemos en el campo. El propio Zubiri pone el ejemplo de la onda-corpúsculo

Cap. 6, razón sentiente y esencia

postulada por la física cuántica como forma de realidad que supera el cuerpo natural de la intuición sensible.²³ Pero hay un ejemplo más próximo a la filosofía. La forma personal de realidad no es algo intuible campalmente y ha de ser un postulado de la razón. Ya los análisis husserlianos de la endopatía o intrafección (*Einfühlung*), es decir, de la experiencia del *alter ego* (otros yoes o alteridades personales) apuntan a un fenómeno similar. El alma del otro es algo que sólo se anuncia en los gestos y expresiones de su cuerpo físico. Sólo éste me es verdaderamente dado en la intuición sensible inmediata. Sobre esta intuición y por analogía con mi propio espíritu que anima mis vivencias y que sí intuyo inmediatamente, aprehendo o apresento el alma del otro (parificación analógica).²⁴ Lo apresentado pertenece al fondo mundanal del cuerpo físico del otro que me está dado campalmente (como dice Husserl, pertenece a la esfera de lo mío primordial). Lo que la fenomenología llama *apresentación parificadora analógica* no es sino el despliegue en razón de la experiencia del sujeto aprehensor tomando como canon el cuerpo físico del otro. ¿Podría acaso defenderse levinasianamente que hay una intuición originaria, una intelección primordial de la realidad personal del otro, del rostro del otro? ¿Qué sentido tiene entonces la repetida tesis de que en la historia de la filosofía occidental el concepto de persona sólo aparece con el cristianismo, que el mundo griego tan sólo tuvo ojos para las realidades naturales del cosmos?

4. La razón es un modo de *intelección inquiriente*, esto es, un tanteo y una búsqueda. Ello es así porque la realidad campal tiene un carácter problemático; lo cual quiere decir que su actualización intelectual es

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

insuficiente. El problematismo consiste justamente en cómo esté articulada la realidad campal y su fondo mundanal. Este es el enigma.

En la medida en que el principio canónico no es la realidad campal en abstracto, sino una determinada realidad campal, se delata el carácter concreto de la intelección racional.²⁵ Por sí sola la concreta realidad campal es ya *sugerencia* de posibles vías de intelección racional.

Este carácter concreto de la razón lo expresa Zubiri con el término "*forma mentis*". *Mens* hace referencia a la concreta fuerza dinámica de la intelección en razón; "*forma*" a la concreta figura que ésta adopta y que tiene una doble vertiente. Por un lado, la de tratarse de razón científica (conceptual), literaria (ficticia), poética, religiosa, metafísica, etc. Por otro, la de consistir en una forma concreta de enfrentarse a la dimensión mundanal de las cosas según su situación individual, social e histórica. Así hablamos de la *mentalidad* racional del hombre primitivo, del hombre griego, romano, etc.²⁶

Este carácter problemático de la realidad campal se hace patente gracias a un cambio en el modo como el campo es actual en la inteligencia. En el logos la cosa a inteligir se reactualiza como estando "entre" las otras cosas del campo, y así éste funciona como *medio* de intelección. Ahora en la razón la cosa campal a inteligir queda reactualizada, no ya como estando entre otras cosas campales, sino como estando fundamentada en la realidad mundanal profunda. La cosa campal y el campo entero quedan reactualizados como *objetualidad* a salvar y el campo mismo ya no funciona como 'medio' sino como *mensura*. Pero, ¿en qué consiste este quedar reactualizado como "objetualidad"?

Cap. 6, razón sentiente y esencia

Zubiri entiende por *categoría* (*κατηγορία*) "el modo de estar presente la cosa en cuanto acusado en la intelección",²⁷ Y en la medida en que en la co-actualidad intelectual presenta dos aspectos o vertientes, a saber: a) lo real actualizado en cuanto real y, b) lo real actualizado en cuanto actualizado, en tal medida, digo, se acusarán dos orbes categoriales: 1) las dimensiones o categorías de lo real (que varían según que se las considere desde la interioridad a la exterioridad de la cosa o bien desde fuera a dentro), y, 2) las categorías de la actualidad intelectual. Pues bien, el "ob" de la ob-jetualidad es una categoría de actualidad, lo cual hace evidente que, como se decía más arriba, el dinamismo racional viene precedido de un cambio en la actualidad de la cosa: la cosa queda ahora como *ob-sente* (como objetualidad), ya no queda actualizada compactamente, ni tampoco en el campo, sino que sobre la base de estas actualizaciones previas se re-actualiza proyectándose sobre el fondo mundanal.²⁸ El *obsente* es un *positum*, un puro observable que queda ante la inteligencia como una realidad con un volumen propio que se nos o-pone, oposición que la inteligencia debe salvar remontándose a su fundamentalidad mundanal a la que remite. Este nuevo modo de actualidad intelectual de la cosa sólo es posible gracias a un cambio en la *actitud* intelectual (algo que es menos que acto), cambio que viene determinado por la remisión misma de lo real a su interioridad mundanal.²⁹

§2 La libertad creadora de la razón.

Si en el logos la espontaneidad y la libertad del intelecto juegan un papel importante (son múltiples los *serías* desde los que cabe afirmar la

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

cosa), también en la razón entra como un momento decisivo la libertad creadora. Pero entra engarzándose en el momento de estricta exigencialidad o necesidad de la razón.

Lo real campal que constituye el apoyo para el despliegue de la razón es a una con ello su exigencia. Este momento necesitante es la modulación racional de la fuerza de imposición de la nuda realidad. *Tenemos* que dotar a la realidad campal de un contenido mundanal propio. La libertad creadora de la razón consiste, pues, en la acción de dotar al fondo mundanal de un contenido talitativo creado por nosotros.

La razón se mueve así en una dialéctica de la necesidad y la libertad. Si "estar en razón" es algo impuesto, no lo es el contenido que la razón vaya a postular para la realidad profunda.³⁰

Si llamamos "lo eidético" o "idea" a este contenido creado (que constará de perceptos, fictos, conceptos y constructos afirmativos), entonces la creación libre de la razón consistirá en dar a la realidad profunda nuestra idea en función de lo que apoyadamente creemos que "puede ser". Este sistema de ideas, esbozado como lo que la cosa real podría ser en el mundo, no es una fantasía o imaginación que consideremos 'como' real, pues, como sabemos, Zubiri niega que éste sea el sentido de lo irreal. La irrealidad, sea de la índole que sea -el 'sería' del logos o el 'podría ser' de la razón- no es variación eidética de la mente al margen de la realidad, sino que es "realidad en idea". Estamos *ab initio* en la realidad y no cabe su abandono. La irrealidad se inscribe en la realidad. La libre creación de ideas es ya en su origen movimiento en la realidad que viene a *terminar* en tal o cual contenido; un contenido, pues, que no es 'de' la realidad sino 'en' la realidad, es contenido real libre.³¹

Cap. 6, razón sentiente y esencia

Hay un aspecto decisivo en la libre creación de la razón, y es que lo creado no es un contenido plural de ideas inconexas, sino un *sistema constructo* de ideas, es decir, dotado de unidad coherencial. La razón intelige la realidad campal como el momento sentido de la cosa real mundanal, y toda cosa del mundo, siendo más que su momento sentido, tiene un *So-sein* estructural propio, goza de una *esencia* que determina fundamentalmente *lo que* en su individualidad es: un sistema de notas constitutivas primarias. La razón está por esencia orientada a la *búsqueda* de este subsistema primordial de notas. Y aquí se vuelve a hacer patente la dialéctica necesidad-libertad. "El que lo real tenga *esencia* -nos dice Zubiri- es una *imposición* de la realidad profunda misma"; pero el que esta realidad "tenga tal o cual contenido, esto será siempre cuestión abierta".³²

¿Dónde en la realidad campal encontramos el dato de que dicha realidad ha de tener una esencia en sí al margen de su actualidad intelectual? La remisión al allende es desde luego un dato: con ello nos es dado a conocer que lo real campal tiene además una dimensión profunda que hay que buscar. Pero si tiene una dimensión profunda, ésta deberá consistir en *algo*, tendrá un determinado 'contenido'. En la medida en que es su contenido frente a los contenidos de las demás cosas del mundo a las que, empero, está esencialmente abierta, este contenido suyo será su *esencia* concreta propia. La profundidad de la cosa, pues, en la medida que es de esa cosa y no de otra, ha de tener un límite; en otro caso, la cosa no sería 'esta' cosa sino una realidad infinita, 'la' cosa, 'la' realidad indiferenciada, algo así como el *apeiron* de Anaximandro.

Zubiri no tiene dudas a este respecto. La individualidad de la cosa exige una esencia como sistema clausurado de notas. En lo que, por el

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

contrario, se muestra enormemente humilde es en lo referente a la capacidad de la razón humana para acceder a este recóndito núcleo de la realidad individual de las cosas. Y es que no debemos confundir la esencia *qua* esencia, que en virtud de la esencial respectividad de lo real involucra de algún modo a todas las esencias del mundo,³³ y otra la esencia *qua* conocida, i.e., como sistema coherencial de ideas creado y realizado por la razón. En este caso no se trata de la "esencia de la realidad", sino de la "realidad en esencia".³⁴

Zubiri utiliza el concepto de *amplitud* para referirse a la diferencia entre las notas constituyentes de la cosa y las constitutivas, es decir, para denotar la diferencia ontológica entre lo esencial y lo inesencial de la cosa. Las notas constitutivas o esencia son las que determinan últimamente la respectividad cósmica de la cosa y de su 'forma' de realidad, su formal inclusión en el cosmos. La razón trata de recorrer y cancelar intelectivamente esa "amplitud" mediante sus esencias postuladas, pero este intento necesario nunca alcanza definitivamente lo que se propone (el saber absoluto intramundano). Toda esencia postulada es siempre provisional y supone un cierto nivel de acercamiento a la esencia absoluta en función del progreso de la razón gracias a sus métodos verifcatorios, que van excluyendo las teorías falsadas. Pero no sabemos si la amplitud podrá ser alguna vez cancelada. Por el contrario, la esencial apertura transcendental de lo real fuerza a pensar que la razón, que no busca sino la articulación talitativa del mundo, al ser éste abierto no puede sino ser también abierta, es decir, en continua reforma y progreso. Pero quizá tampoco deba excluirse taxativamente la posibilidad del saber absoluto intramundano, esto es, la

Cap. 6, razón sentiente y esencia

posibilidad de un conocimiento definitivo de la articulación talitativa última del mundo. Zubiri, empero, lo niega.

En cualquier caso, lo que sí es para Zubiri un dato absoluto es que las cosas han de tener una esencia. Negar que todo se funda en una esencia sería negar el dato evidente absoluto de la remisión de lo campal a su fundamento allende, a la par que conllevaría el condenarse al absurdo. Ésta parece ser la posición de cierto existencialismo que viene a negar la remisión de lo real sentido al fundamento; que sostiene la tesis de una realidad desesenciada. La realidad sería mero ser-ahí, pura existencia, mera proyección hacia el futuro vacía de contenido, puro proyecto inesenciado, desteleologizado, que, sin embargo, en su propio curso existencial va esenciándose, teleologizándose. Y esto es precisamente, me parece a mí, lo paradójico de estas posiciones. Una realidad así desesenciada, desfundamentada, se quiere ahora que tome una esencia por libre creación de una realidad también desesenciada: el hombre. El problema es que si la realidad es desesenciada -sin fondo o fundamento-, ¿cómo va a poder el hombre -mero momento de esa realidad- dotarla de una esencia, de un telos? ¿Cómo va a poder el existente humano, afectado en su médula de la radical nihilidad y desfondamiento de lo real, superar revolucionariamente esta nihilidad que se plasma trágicamente en la historia? Quizá el existencialismo ateo no puede, por su propia esencia teórica, ser un humanismo.³⁵

Con la exposición de la teoría zubiriana del carácter libre y creador de la razón se hace preciso comentar sus modos. La razón, partiendo del determinado contenido talitativo de la realidad campal, construye esbozos ideales (sobre lo que esa realidad podría ser en el mundo) de tres maneras:

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

1) como *experiencia libre* que ensaya un contenido mundanal tomando las notas de lo campal como "modelo"; 2) como *hipótesis* que "supone" (pone como fundamento) que la realidad profunda es "homóloga" en su estructura sistemática -no en sus notas- a la realidad campal; y por último, 3) como *libre construcción* de un contenido en sus notas y en su estructura, esto es, como ejercicio de plena liberación de la talidad campal (aquí lo campal queda definitivamente superado en aras de la creación postulativa de una cosa-libre como cosa real mundanal).

Este peculiar modo de buscar la fundamentalidad mundanal es justamente lo que Zubiri entiende por *método*: 'vía' intelectual a través de las formas campales de realidad en 'meta' ('hacia' su fundamento). Es vía entre dos modalidades de actualización intelectual, y, por consiguiente, prolongación de la intelección una que busca una nueva modalidad suya: es la intelección buscándose a sí misma. Pero en este buscarse a sí misma -en la medida en que ya está inexorablemente y desde el origen en la realidad- lo que hace es actualizar más realidad, profundizar más en la realidad. El idealismo tiene razón -Husserl tiene razón- al insistir en que la ciencia es siempre despliegue vivencial intelectual (intelección en 'meta', decurso protentivo de la conciencia); pero el problema del idealismo está en que ya ha perdido la realidad en la intelección originaria, y por ello, por mucho que la intelección se despliegue en razón no se profundizará un ápice en una realidad que ya se había perdido.

A la realidad campal en tanto que apoyo que sugiere vías de razón la denomina Zubiri *sistema de referencia*.³⁶ En cambio, el término de la actividad metódica es el *podría ser* libremente creado, lo que la esencia de la cosa 'podría ser'.

Cap. 6, razón sentiente y esencia

Topamos aquí de nuevo con el problema de la irrealidad y más específicamente con el de la posibilidad. Como decía, irrealidad es siempre irrealidad real, o lo que es lo mismo, la física realidad ganada con la intelección originaria terminando en tal o cual contenido libremente creado.³⁷ Desde este punto de vista hay que distinguir cuatro formas de irrealidad:

- 1ª) El *sería* como la irrealidad resultante de la retracción desde la compacción de la cosa. Este modo de irrealidad se reactualiza nuevamente en la afirmación como nota de la cosa.
- 2ª) La irrealidad como resultado de desrealizar el contenido campal previamente objetualizado y postulado como lo que esa cosa campal "podría ser" en el mundo. Es, justamente, el *podría ser*. Esta irrealidad no se realiza a la postre como nota sino como fundamento. Es el primer modo de "posibilidad".
- 3ª) La irrealidad como el contenido libremente esbozado que se actualiza ahora como lo que yo, realidad personal, "podría hacer de mí", esto es, como figura que mi personalidad concreta podría adoptar por apropiación o aceptación.
- 4ª) Finalmente, la posibilidad como aquello que la realidad "podría dar de sí" desde su fundamentalidad esencial. La posibilitación de nuevas formas de realidad.

En el conocimiento o dinamismo racional entran, de hecho en juego los cuatro modos de irrealidad. Entra el '*sería*' porque la razón incluye el logos y la aprehensión primordial de realidad; entra lo que la realidad '*podría ser*' como sistema de ideas postulado; entra la posibilidad apropiable, porque el despliegue de la razón, aunque necesariamente incoado por lo real,

Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

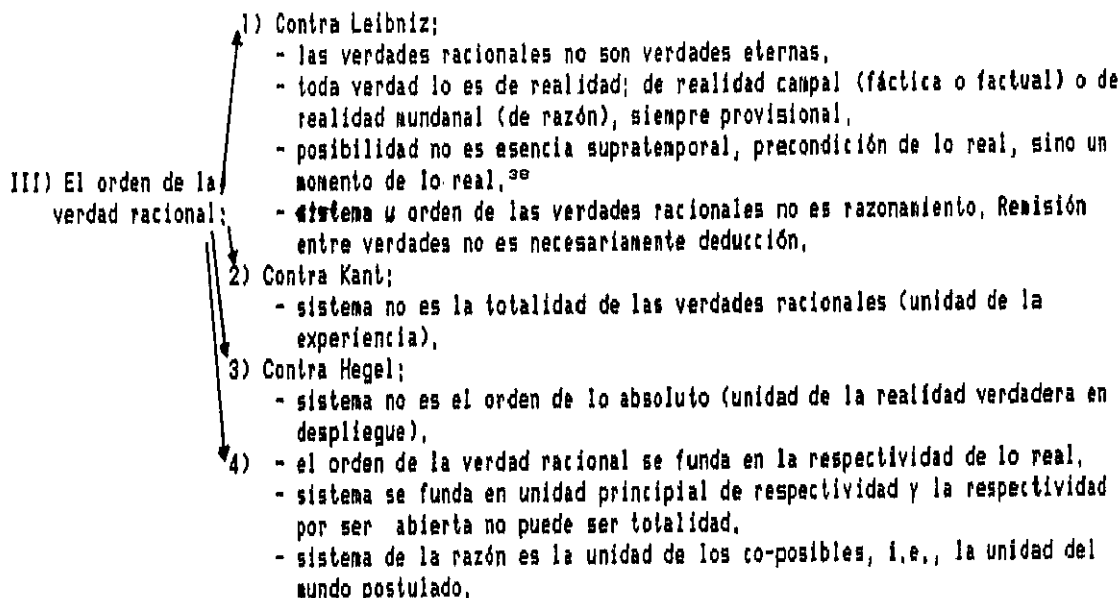
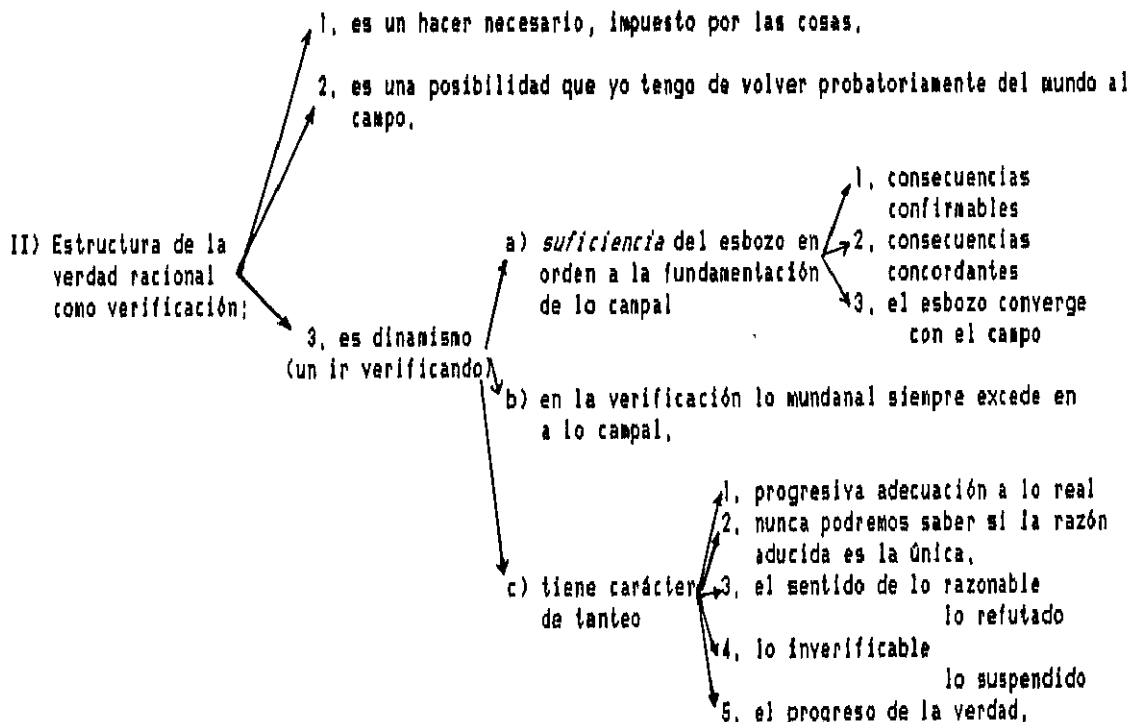
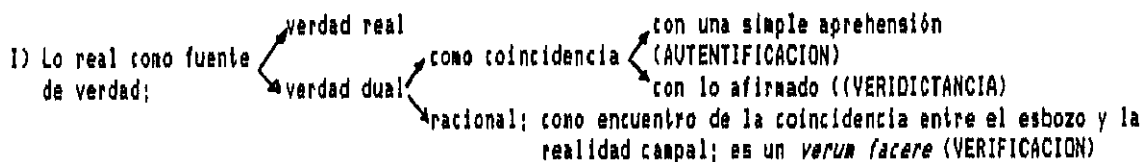
es algo que yo me apropio libremente; y, por último, entra la posibilidad como possibilitación, porque lo que la razón busca de hecho es cancelar la amplitud entre la esencia conocida y la verdadera esencia. Es decir, lo que la razón busca es la realidad fundamental que 'posibilita' -acontece en- la realidad campal sentida.

§3 La verdad de la razón.

Si la verdad real es en su compacción mera actualidad intelectual -por lo que no deja lugar para ninguna dualidad y, consiguientemente, para ninguna desviación o coincidencia-, y si la verdad dual es ya, por el contrario, ruptura de la compacción, reactualización, y de esta manera, verdad como coincidencia entre la simple aprehensión y la realidad campal (por lo que se abre la posibilidad de la no-coincidencia, del error), con la verdad racional se introduce un nuevo factor modalizante. A la simple aprehensión sustituye el *esbozo*, que, en la medida en que se pretende superar el campo es un esbozo en búsqueda, por lo que la verdad racional constituye la meta de dicha búsqueda: la meta de una experiencia dinámica que prueba físicamente el esbozo en la realidad campal. Por ello la coincidencia en que consiste la verdad racional lo es como *cumplimiento* o finalización exitosa de una búsqueda (si bien siempre relativa y provisional).

No puedo detenerme más en estas cuestiones. No obstante en la siguiente página bosquejaré lo que es la estructura del planteamiento zubiriano del problema de la verdad racional como verificación.

Cap. 6, razón sentiente y esencia



Sec. II: La verdad y la esencia en Zubiri

NOTAS AL CAPITULO 62:

- 1) IR., pp. 323, 324.
- 2) Cf. *supra* p. 316.
- 3) Cf. *supra* p. 316 y IR., p. 100: "La intelección de lo real en aprehensión primordial, y en afirmación, es ahora voz de la realidad en profundidad [...] lo previamente inteligido tiene entonces la función modal de ser aquello en que esta voz resuena [...] ser resonante es 'notificar' la realidad en profundidad. Las cosas no sólo notifican, sino que son aquello en que resuena lo notificado [...] son los resonadores de lo real en profundidad [...] por ello son principio y canon."
- 4) Cf. *supra* p. 140 y ss.
- 5) Cf. *supra* p. 197 y ss.
- 6) Este es, como hemos visto, el sentido de la crítica a todo realismo.
- 7) Cf. *supra* pp. 229 y ss.
- 8) SE., pp., 199 y 427 a 429.
- 9) IR., p., 92, 93.
- 10) IR., pp., 43, 201. Como es sabido, María Zambrano -entre otros- ha intentado desarrollar esta dimensión poética de la razón.
- 11) IR., p., 46. En p. 161: "*Fundamento* es todo lo que determina desde sí mismo, pero en y por sí mismo, a lo fundado, de suerte que este es una realización del fundamento en lo fundado mismo.". Y en p. 167: "*Fundamentar* es ciertamente ser principio, pero ser principio no es solamente ser aquello 'desde lo cual' algo viene, sino aquello que desde sí mismo se realiza en lo fundado.". Lo mismo en p. 264.
- 12) IR., pp., 194, 195.
- 13) Cf. *supra* 58 y ss.
- 14) Cf. *supra* pp. 96 y ss.
- 15) Sobre el concepto de funcionalidad Cf. *supra* p. 322 y ss.
- 16) Aristóteles es el paradigma de esta concepción, IR., p., 167: "Toda causa es fundamento, pero no todo fundamento es causa".
- 17) Cf. *supra* pp. 51, 85.
- 18) IR., p., 240 "Toda la crítica de Hume está basada en la idea del sentir como mera aprehensión de cualidad [de contenido]. Y esto es falso."
- 19) IR., pp., 232, 233.
- 20) IR., p., 238.
- 21) IR., p., 52: "El principio de todos los limitados principios de la razón es 'realidad': realidad en su físico e idéntico carácter,. Y en este sentido digo que la realidad es principio último."
- 22) *Vd.* nota 10.
- 23) IR., pp., 55, 56.
- 24) Husserl, CM., 850.
- 25) IR., p., 148.
- 26) IR., p., 150.
- 27) IR., pp., 180, 189.
- 28) IR., p., 175.
- 29) IR., p., 200.
- 30) IR., p., 107.
- 31) Cf. *supra* p. 432 y ss. IR., p., 111.
- 32) IR., p., 114.
- 33) IR., 115, 116: "Porque todas las demás cosas reales, y aun las personas mismas, antes de ser modos de realidad, son momentos en respectividad talitativa, son formas de realidad: cada cosa es respectiva no sólo al mundo, a la realidad en cuanto tal, sino también a lo que son las demás cosas reales en su física talidad. Esta respectividad ya no

Cap. 6, razón sentiente y esencia

es mundo sino cosmos. Y esta respectividad cósmica determina una remisión no a modos de realidad sino a otras cosas reales, y a otras formas de realidad, a sus notas estructurales. Entonces *anplitud* no significa la diferencia entre unas notas constituyentes y otra u otras últimamente determinadas del modo de realidad, sino la diferencia entre unas notas constituyentes que serían las que últimamente determinan la respectividad cósmica de la cosa y de su forma de realidad. Aquí las notas no determinan el modo de ser de lo real, sino su formal inclusión en el cosmos.",

34) IR., p., 114.

35) SE., p. 5. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Introducción.

36) IR., p., 210.

37) IR., p., 139.

38) Todavía en la madurez de Husserl *Cartesianische Meditationen*, p. 106, podemos leer: "So geht 'an sich' die Wissenschaft der reinen Möglichkeiten denjenigen von den Wirklichkeiten vorher und macht sie als Wissenschaft überhaupt erst möglich. Wir erheben uns zur methodischen Einsicht, daß neben der phänomenologischen Reduktion die eidetische Intuition die Grundform aller besonderen trnzendentalen Methoden ist [...]"

Parte Segunda

La metafísica o teoría zubiriana de la esencia

Capítulo Séptimo

Teoría zubiriana de la esencia

Introducción.

Después de las frondosas y difíciles investigaciones llevadas a cabo llegamos por fin a la última cuestión que me había propuesto estudiar.

Al comenzar esta obra advertía ya que se prometía larga y difícil porque había nacido pretenciosa. Tanto en Husserl como en Zubiri -y en realidad, debido a la propia naturaleza del problema, en todo pensador- la cuestión de la esencia y la cuestión de la verdad son inseparables. Y es que nuestro acceso al ser de las cosas -también a su esencia- tiene lugar vía la inteligencia, esto es, vía la verdad.

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

Esta es la razón de que sea ilusoria la pretensión de aclarar verdaderamente el sentido del idealismo de Husserl y del realismo de Zubiri al margen de sus respectivas teorías de la esencia. Lo mismo ocurre en sentido inverso. ¿Cómo va a ser posible esclarecer lo que Husserl entiende a lo largo de su trayectoria intelectual por esencia al margen del modo como entiende la conciencia y sus formas intuitivas? ¿Cómo iba a poder explicitarse para nosotros el verdadero sentido de la esencia como principio físico estructurante de lo real sin el estudio de lo que Zubiri entiende por real -lo cual es inseparable de lo que entiende por intelección-? Pues esta es ciertamente ahora nuestra tarea, nuestra última tarea.

El periplo husserliano en el océano de la esencia fue largo, aunque a decir verdad la esencia nunca constituyó en sentido estricto su problema predilecto. A menudo, como hemos visto, cuando Husserl habla de esencia y de conocimiento de esencias, no está propiamente pensando en la esencia de un objeto como aquel núcleo de propiedades que constituye su íntima identidad individual. Como observaba Roman Ingarden,¹ cuando Husserl habla de la esencia se refiere a la especie ideal de una determinada nota a la que nos remontamos por abstracción ideatoria. Esto se corrigió sistemáticamente en los discípulos que optaron por el desarrollo ontologista de la fenomenología, como vimos al analizar los casos particulares de algunos fenomenólogos realistas (Jean Hering y el mismo Roman Ingarden). Pero no debe olvidarse que, sin embargo, ya se encontraban en Husserl las ideas fundamentales, sobre todo en su teoría mereológica. En dicho contexto, siguiendo los pasos de la *Filosofía de la Aritmética* (donde se recalcaba ya la existencia de al menos dos tipos de todo: los todos metafísicos -en los

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

que la unidad es posterior o consecutiva a las partes: los todos de las cosas reales- y los todos fundados en relaciones psíquicas -en los que la unidad es anterior y extrínseca a las partes-) hablaba de la *unidad* de las cosas físicas (*Dinge*); una unidad que se fundamentaba en los *enlaces* entre sus partes disyuntas independientes (trozos o pedazos) y no en una sustancia subyacente (*hypokeimenon*). La esencia debería consistir de algún modo en las peculiaridades de estos enlaces. Pero, hecha la distinción entre 'conexión por fundamentación o enlace en sentido lato' y 'verdadero enlace', poco o nada se nos dice a más de esto sobre la esencia de los constructos objetivos. Es verdad que también se apuntan distinciones que luego harán explícitas Hering e Ingarden y desde luego Zubiri. Tal es, por ejemplo, el caso de la distinción entre 'propiedades del todo' y 'propiedades de las partes componentes' (lo que Husserl llama 'determinaciones relativas internas').²

El pensador moravo, incluso ya dentro del desarrollo transcendentalista de su pensamiento, siguió hablando de la esencia como la especie ideal idéntica a que cabía llegar por ideación practicada sobre la base de la percepción (externa o interna) de una nota individual concreta.³ El giro transcendental, sin embargo, imprime un sentido radicalmente distinto a la idealidad de las esencias. Si en la juventud era insoslayable el problema del platonismo de Husserl, pues las esencias constituían al fin y al cabo una región ontológica para las verdades necesarias apodícticas, en el contexto de la filosofía transcendental la idealidad viene a encontrar su fundamento ontológico y genético en un peculiar tipo de vivencias intencionales de la conciencia transcendental constituyente, fuente ésta de todo ser y de toda legalidad en un proceso experiencial estratificado y

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

proyectado hacia el infinito. En este proceso experiencial constituyente las esencias, o bien son noemas particulares simples o bien son noemas objetuales complejos que gozan de un nucleo noemático y de una serie de propiedades no esenciales que el yo ira explicitando en su decurso temporal constituyente. Mas las idealidades, perteneciendo a un nivel experiencial ulterior, siguen siendo consideradas determinantes y precondition ontológica de los seres puramente naturales experiencialmente más originarios.

Este sentido trascendental, que es la última y definitiva luz a la que hay que interpretar lo que para Husserl era el ser y la esencia, obstruyó sin duda el análisis específico de ésta. Los discípulos heréticos que intentaron paliar esta laguna anticipan algunas de las tesis de Zubiri, aunque siempre las diferencias son notabilísimas, fundamentalmente por la originalidad del concepto zubiriano de realidad como formalidad, así como por la peculiar manera que Zubiri tiene de interpretar las irrealidades -como el término de la realidad en que ya se mueve *ab initio* la inteligencia: la realidad terminando en idea-. Pero es cierto que, por ejemplo, Hering hace distinciones análogas a las que Zubiri hace entre: propiedades constitutivas y constitucionales, propiedades formales y adventicias, propiedades del todo y de las partes, propiedades intrínsecas y relacionales, etc. También relativiza Hering el concepto de necesidad, que no siempre nace de propiedades esenciales de la cosa (el par esencial-inesencial no equivale al par esencial-accidental o contingente -no toda ley necesaria es ley esencial-),⁴ etc. No obstante, y a pesar de estos desarrollos, ni Hering ni Ingarden consiguen elaborar una teoría de la esencia clara y plenamente coherente. Son confusísimos los retazos de platonismo, se sigue arrastrando el problema del sentido en que cabe decir de los objetos

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

ideales que tienen esencia, ya que las propias esencias son objetos ideales (las distinciones de Hering -especialmente la distinción entre *Wesen* y *Idee*, de sentido parejo a la que Zubiri establece entre *objetualidad* y *objetividad*- ayudan a solventar el problema, pero traen consigo nuevas dificultades)⁵. Permanece también el problema de la Sexta Investigación referente a la esencia de las significaciones (y en particular de las significaciones absurdas, etc.)

Es verdad que Husserl con su posición idealista nos propone un intento de solución para estas dificultades,⁶ pero rechazada esta opción metafísica, Zubiri tiene que dar coherencia a la teoría de la esencia en el marco de su opción realista. Vuelve para ello en cierto modo al enfoque fisicista de Aristóteles: ni los objetos artificiales, ni los objetos ideales (irrealidades -fueren de la índole que fueren-) tienen esencia en sentido estricto. El ámbito de lo esencial se reduce al ámbito de las cosas reales. No obstante, las innovaciones con respecto a Aristóteles son inmensas. "Físico" no es ya cosa natural como en Aristóteles, aquel ente que tiene en sí mismo el principio de su propio dinamismo (ente natural).⁷ Ahora físico significa en primer término *reidad*, formalidad de realidad, y esto implica haber pasado el aristotelismo por el finísimo y complejo tamiz de la modernidad y de la posmodernidad (especialmente Husserl y Heidegger). Pero antes de afrontar la positiva teoría zubiriana de la esencia debemos estudiar el análisis crítico que el pensador español propone de las concepciones husserlianas a este respecto.

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

§1 Interpretación y crítica zubiriana de la teoría husserliana de la esencia.

En la introducción a *Sobre la Esencia* Zubiri sostiene que ya a fines del siglo XIV, cuando cae definitivamente en crisis el paradigma sustancialista y fisicista aristotélico, "la esencia comienza a disociarse de la sustancia",⁸ es decir, comienza un proceso de desrealización de la esencia que culminará en el idealismo a través de varios hitos decisivos: Descartes, para quien la esencia es un correlato de una *cogitatio* evidente -de manera que su realización física sólo podrá postularse *a posteriori* gracias a la entrega fiduciaria a un Dios veraz-; Hegel, para quien toda la realidad no es sino Idea en despliegue; Husserl, como "la deformación más cartesiana del cartesianismo", pues el pensador alemán desustancializaría inclusive la conciencia -fuente de toda esencia-; y por último, el existencialismo que, desustanciada ya la conciencia, acaba desesenciando la realidad entera y convirtiendo a la esencia en pura facticidad situada, rendimiento de un incomprensible "ímpetu existencial".⁹ Es el nihilismo como culminación de esta progresiva desreificación de la esencia.

Es en este contexto donde hay que situar la interpretación que Zubiri hace de Husserl en este respecto. Es así que, a mi manera de ver, la crítica de Zubiri a la teoría husserliana de la esencia se estructura en tres líneas primordiales, alguna de ellas ya apuntada.¹⁰

En primer lugar, la tajante escisión que Husserl hace desde sus primeros trabajos entre los *hechos* y las *esencias* (entre el humilde conocimiento empírico y el saber absoluto de las leyes esenciales) no es sino la versión fenomenológica de la tradicional distinción entre esencia y existencia. La *reducción* de la existencia (la desconexión o puesta entre

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

paréntesis del momento de realidad) con el fin de construir una filosofía estrictamente científica sólo goza de sentido en el tradicional contexto teórico de la mencionada distinción. Las esencias, o bien seres divinos en sí mismas, o bien contenidos de los pensamientos de Dios, son, al menos potencialmente, fuente de saber absoluto independiente de la experiencia (saber *a priori*), fuente de leyes esenciales necesarias, válidas no ya en este cosmos realmente creado (creado de hecho), sino en cualquier cosmos posible. Lo posible no se funda en lo real sino que determina y condiciona lo real. Esta tesis husserliana que identifica la esencia con los posibles proviene del más puro racionalismo y con él engarza con la tradición que ha postulado la esencia y la existencia como los dos momentos *físicos* fundamentales de la realidad a partir del supuesto de la creación causal del mundo. Dios ha pensado primero el mundo (ha pensado su esencia) y después, por un acto de amor infinito, lo ha creado (le ha dado existencia). En este paradigma las esencias son inmóviles, increadas (aunque dependan del Nous supremo) y eternas (pues eterno es el Nous que las piensa). El joven Husserl, que había bebido en abundancia del racionalismo leibniziano y bolzaniano, consideraba la esencia como un constructo de notas compatibles entre sí en su estado de *pura posibilidad*, pues la esencia es siempre independiente de la realidad y previa a ella, aunque también pueda darse realizada. Esto quiere decir que las esencias puras, al margen de su realización o individualización, gozan de una "realidad" peculiar y además fundamental respecto de la realidad mundanal, con lo cual resulta que retorremos inaceptablemente el lenguaje, pues convertimos a las puras posibilidades justo en lo que no son: en realidades -y además en las realidades fundamentales-.''

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

El problema de todo este planteamiento es que establece una distinción fundamentalísima a partir de un supuesto: el de la causación divina del mundo. Zubiri sospecha, además, que esta distinción entre esencia y existencia tiene su origen en la injustificada transposición o hipóstasis a lo real de la estructura del logos humano.¹² Lo real no es físicamente una existencia más una esencia. Como consecuencia de ello las cosas no remiten a la esencia como la idealidad absoluta individuada en ellas sino que *la poseen* intrínsecamente; "a lo sumo -nos dice Zubiri- la esencia sería el *eidos* estructural de la realidad", con lo que la realidad no es mero *hecho contingente*, "sino que envuelve como intrínseco momento suyo la *necesidad esencial*"¹³ La esencia no es un concreto, no es una realidad separable que puede, además, mundificarse (realizarse) estructurando realidades intramundanas; "de lo que la esencia es independiente es de la contingencia accidental, pero no de la cosa real"¹⁴ Si esto es así, las esencias no son inmutables e imperecederas: con la cosa muere su esencia.

Sin embargo, la causa de esta desviación de Husserl no reposa solamente en el hecho de haberse instalado en la errónea polaridad esencia-existencia de la tradición. Hay un motivo más peculiarmente suyo, y es su insaciable afán de saber absoluto. Es este afán el que le lleva a negar a la realidad sus fueros, reduciéndola a la mismidad de las unidades de sentido que el yo conoce absolutamente y hasta de forma *a priori*; es dicho afán exacerbadamente racionalista el que le ha conducido a cerrarse a la auténtica marcha en busca de lo verdaderamente absoluto de las cosas, de su verdadera esencia, acotando en éstas tan sólo lo que se deja atrapar en conocimientos absolutos. Pero no hay que confundir aquello de la cosa que en primera instancia se deja conocer de esta manera radical, con lo

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

propriadamente radical y absoluto de la cosa, con su auténtica esencia. Lo absoluto de la cosa es su momento estructurante que hace de ella una talidad única en el cosmos: algo que, consiguientemente, debe ser buscado con gran esfuerzo, siempre en tanteo y de forma problemática a partir de su actualización intelectual primordial y lógica (dual). El conocimiento de la esencia requiere la humildad de dejarse arrastrar por lo que la cosa es, por lo que ella en su verdaderar dicta a la inteligencia. No somos nosotros los que podemos dictar a la cosa lo que ella es, ni podemos dictar que su esencia se reduce a lo que nosotros aprehendemos de forma clara y distinta en la inmediatez.¹⁵

Tiene, pues, a este respecto razón cierta línea de la filosofía contemporánea cuando nos dice que la fenomenología, como culminación del platonismo, es, en este preciso sentido apuntado, el triunfo de la *violencia de la representación*; una violencia que en aras de la claridad sacrifica y mutila la irreductible *alteridad* de la realidad reduciéndola idealistamente a la mismidad de aquel que crea el discurso racional.¹⁶ Zubiri no llega, empero, a los extremos irracionalistas a que parecen abocar estas nuevas tendencias de la filosofía. La alteridad de las 'otras' sustantividades no es nunca tampoco una radical alteridad, pues en tanto que reales guardan conmigo una intrínseca y radical respectividad (todos y todas las cosas resposamos sobre un fondo inalienable de *comunicación* transcendental). Sin embargo, comparte con ellas, como digo, el rechazo del idealismo que acaba disolviendo toda alteridad en identidad.

Zubiri hace notar que la concepción racionalista de la 'posibilidad' descansa sobre una indistinción. El racionalismo no ha distinguido entre el *concepto objetivo* y la *objetualidad*.¹⁷ Ya señalémos que en un sentido

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

análogo Hering había resaltado la necesidad de diferenciar entre *esencia* e *Idea*,¹⁸ de manera tal que -acentuaba Hering- las esencias serían realizaciones constructas en objetos reales o ideales -de Ideas inmóviles, imperecederas y eternas-. Estas Ideas serían como las sombras que acompañan a todo ser concreto, y, fundamento de posibilidad del sentido de las expresiones -cumplidas o no-. Ahora Zubiri señala la necesidad de distinguir entre las 'meras objetividades', que son meros entes de razón y nada al margen de los actos intelectivos que las intenden -por ello caben objetividades imposibles, porque en sí mismas no son nada: serían los sentidos de los fenomenólogos, meros objetos intencionales-, y las 'objetualidades', irrealidades realizadas por postulación, con lo que cobran una realidad propia -postulada- y con ella una esencia investigable (tal es el caso, como sabemos, de las entidades matemáticas o de ficción, sujetos de penosas investigaciones).¹⁹

La interpretación que Zubiri hace de la teoría fenomenológica de la esencia y, en particular, el sentido que se le da a la conciencia en tanto que residuo fenomenológico de la reducción trascendental, como sentido de los sentidos o esencia de las esencias es, sin duda, polémica.²⁰ La primera impresión para el fenomenólogo es que esta interpretación no hace justicia a las posiciones de Husserl allá por 1913. Lo que la reducción fenomenológica pondría entre paréntesis sería la realidad de los objetos supuestamente trascendentes y la de la conciencia misma en cuanto que facultad posibilitada por un cuerpo natural trascendente. De esta manera, la conciencia trascendental no sería "el sentido de los sentidos" sino la realidad de las realidades; de ahí la esencial temporalidad de sus vivencias. Sin embargo, la propia evolución del pensamiento husserliano hace

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

que la interpretación de Zubiri no sea descabellada. A fin de cuentas, como he tratado de mostrar, la propia temporalidad interna parece ser un rendimiento intencional del yo transcendental, la fuente de todo sentido más acá de todo sentido (incluido ese peculiar sentido que había servido como criterio de concreción real: el tiempo interno). Aunque desconocemos cuáles fueron las obras de Husserl en que Zubiri se centró al escribir *Sobre la Esencia* -y parece que en lo fundamental se trataba de las *Investigaciones Lógicas* y de *Ideas*-, llama la atención que Zubiri, a pesar de la importancia que Husserl confiere ahí aún al carácter ideal de las esencias, no incluya a éste entre los racionalistas. Ello prueba hasta qué punto era Zubiri consciente de la especial impronta que el idealismo transcendental daba a la herencia racionalista de Husserl.

La segunda vía que la crítica de Zubiri sigue se refiere a la concepción de la filosofía como ciencia primera de esencias, ciencia puramente descriptiva que no incluye supuestos injustificados sino que se limita a constatar "las cosas mismas" sin hacer teoría. Para Zubiri no se trata aquí de una ciencia de las esencias de las vivencias y sus correlatos, sino de una ciencia que se limita a describir los hechos intelectivos en que ella misma se va construyendo como tal ciencia. Como vimos en el capítulo anterior, la ciencia de las esencias no es precisamente la ciencia puramente descriptiva, sino la ciencia racional que sobre la base de la realidad campal observada crea libremente esbozos sobre lo que la esencia de la cosa pudiera ser. La filosofía primera como ciencia descriptiva es ciencia de notas y constelaciones de notas campales y no ciencia de esencias; es noología o es metafísica noológica, pero no metafísica de razón.

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

Por último, y esto es primordial a todos los efectos, ni la realidad campal, ni la mundanal (ni las meras notas sentidas, ni la auténtica esencia mundanal de las cosas) consisten en ser mero correlato del acto de conciencia en que aparecen o en que son mentadas. Las cosas y sus físicas esencias trascienden su mero aparecer inmediato a la inteligencia, tienen un ser en sí propio que se nos impone y nos arrastra desde su verdadear aquende la aprehensión a lo que son allende ella. Así, por ejemplo, la esencia del otro yo que me interpela, que me inquieta, me seduce o repugna no es un mero noema sino una realidad como la mía propia que no se deja reducir a mero momento de la inteligencia en ningún sentido. La distinción zubiriana entre la verdadera esencia de las realidades y la esencia meramente postulada por mi razón como lo que dichas realidades podrían ser, es fundamental.²¹ Husserl ha reducido de alguna manera la primera a la segunda; por ello el mundo queda idealistamente reducido a mero correlato noemático del curso diacrónico de mi experiencia en toda su complejidad.

Este punto es sin duda el decisivo, la clave de las esenciales diferencias entre Husserl y Zubiri, entre una concepción de la esencia como rendimiento subjetivo transcendental y otra concepción realista de un mundo esenciado, del cual las subjetividades finitas no serían sino partes, aunque partes en un sentido peculiarísimo.

El punto arquimédico está en que la experiencia originaria, siendo pura vida de la subjetividad, no puede ser interpretada ni solipsista ni idealistamente. Las vivencias experienciales originarias constituyen un verdadero acceso a la exterioridad mundanal, a la alteridad de lo otro real; no se limitan a ser simplemente la vida más originaria del sujeto, sino que son el hecho radical e irrevocable de nuestra implantación en la realidad

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

que nos desborda y domina. Y es que en su carácter más primordial la inteligencia no es *intencionalidad*, ni *posicionalidad*, ni *desvelamiento*. La Impresión originaria en que nos abrimos a los desnudos contenidos reales es *mera actualidad* de dichos contenidos en la inteligencia. Los contenidos quedan como meramente siendo lo que ya son.

Esta noción de actualidad es, como sabemos, decisiva en el pensamiento zubiriano y uno de sus descubrimientos más importantes. La distancia o dualidad incancelable entre el 'acto' y 'lo que meramente queda como de suyo en el acto' se funda en el *príus*: no es una dualidad inaugurada por la actividad intencional constituyente. La alteridad que *queda* queda verdadeando desde sí misma, imponiéndose y dominando a la inteligencia. La noción de actualidad tiene por un lado una vertiente puramente descriptiva, es un dato noológico puro; pero tiene también una vertiente teórica, es decir, es una idea de la razón metafísica: la actualidad como propiedad transcendental de lo real.²²

En definitiva, son las cosas reales del mundo -nosotros mismos en tanto que mundanales- las que tienen esencia, una esencia a la que tenemos un acceso meramente incoado -pero irrefragable- por la aprehensión primordial. Las cosas reales y su dinamismo mundanal no son el rendimiento intencional del despliegue vivencial de una mónada; la incancelable polaridad noesis-noema en la experiencia pasiva no obedece exclusivamente a la peculiar esencia de la noesis, sino a un *plus* de realidad esenciada, que no es noesis aunque se anuncia en ella. La inteligencia nos comunica verdaderamente con lo otro, nos sitúa de hecho en la realidad, es un instrumento por el que nos trans-cendemos, nos desbordamos a nosotros mismos como esencias abiertas que somos. La esencia no es, pues, rendimiento exclusivo de los actos

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

intelectivos en ningún sentido. Es el principio *físico* estructurante de -en- las cosas, su *So-sein* primordial intrínseco.

Por la verdad real estamos implantados desde el momento cero en la realidad -en el ámbito de lo esencial-, y ahora, sumergidos ya en la *realidad verdadera*, buscamos la *verdadera realidad* de la cosa, aquello que fundamenta lo que de ella me es presente. Degusto el vino en la verdad real, lo veo, lo huelo y saboreo; pero ¿cual es la verdadera realidad de este vino? ¿Qué es lo que hace de él verdadero vino y no sucedáneo? A partir de la verdad real de la cosa sé que ella tiene que tener una índole primordial, una esencia. De otro modo, las realidades se confundirían, la realidad sería una noche en que todos los gatos son pardos; no habría talidad ni respectividad talitativa. Sabemos que las cosas tienen esencia, pero no sabemos cuál es y nos vemos forzados a buscarla.

§2 Teoría zubiriana de la esencia

Aristóteles, a pesar de situar acertadamente la esencia en la cosa real misma, permanece preso del idealismo de su maestro Platón y la concibe como mero correlato en la cosa de su definición, entendiendo por ésta la determinación del género por la diferencia específica, es decir, considerando a la esencia como el momento universal específico de la cosa.²⁹

Es verdad que la búsqueda de la esencia de las cosas tiene lugar mediante los conceptos, pero éstos no son nunca el canon de lo que la cosa sea esencialmente, la estructura de la definición no tiene por qué ser la estructura de la cosa. Los conceptos no pueden dictar *lo que sea* la cosa,

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

son, más bien, meros instrumentos que la razón utiliza en su tanteo de lo que las cosas puedan ser. Hay que ir a la realidad misma sin ninguna anteojera y las anteojeras que siempre nos vemos obligados a utilizar deben permanecer siempre actuales a la mirada de la reflexión como lo que verdaderamente son: meros instrumentos de la razón.²⁴

La especie, además, no es en primer lugar especie lógica sino clase natural o especie biológica y la realidad no es, en última instancia, sustancia (sujetualidad) sino sustantividad.

Esta refutación de las tesis aristotélicas puede servirnos para hacernos con la estructura de la teoría zubiriana de la esencia. Zubiri divide el problema en tres subámbitos. En primer lugar se tratará de dilucidar cuál es el ámbito o región ontológica que por sus propias características es susceptible de albergar esencias. Es la cuestión del *ámbito de lo esenciable*. Si para Aristóteles este orbe se reducía al de la "naturaleza", y en Husserl al de la objetividad en general como constructo noemático constituido por la actividad intencional del yo transcendental, en Zubiri se reducirá a *la realidad* (aunque con ciertos matices conceptuales y terminológicos, pues, como se vio, también las objetualidades -realidades por mera postulación- tienen, en cierto sentido amplio, esencia). La segunda cuestión a considerar será, no ya la del ámbito de lo esenciable, sino la de cuáles sean de hecho dentro de este ámbito aquellas realidades concretas esenciadas. Es decir, la cuestión de *lo esenciado*. Para Aristóteles lo esenciado era la sustancia, para Husserl el constructo noemático. En Zubiri sólo las sustantividades tienen en sentido estricto esencia. Por fin, la última cuestión a dilucidar será la de *la esencia misma*. Frente a la esencia como sentido, como concepto (formal u objetivo) o como correlato real de la

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

definición, Zubiri nos propone la tesis de que la esencia es el principio estructurante intrínseco de la sustantividad.

A) El ámbito de lo esencial

Como ya he anticipado, se trata de la realidad. Aquí se ve con toda nitidez el nexo fundamental que existe y al que aludí al comienzo del capítulo, entre la cuestión de la esencia y la cuestión de la verdad. De igual modo se hace patente la conexión entre la metafísica y la noología, dos prácticas teóricas colindantes. La metafísica, como cualquier dinamismo de la razón, tiene que nacer en la actualización primordial y campal de las cosas reales. La metafísica de razón nace necesariamente como metafísica noológica.

Sólo lo que es de suyo puede tener esencia. Por ello, Zubiri se esmera en delimitar el dominio de la realidad (de las cosas-reales) frente a otros dominios ontológicos, especialmente frente al ámbito del sentido (cosas-sentido). La tradición fenomenológica (Husserl, Heidegger) no habría establecido claramente esta distinción, errando así desde el origen el correcto planteamiento del problema de la esencia.²⁵ En Husserl todo se ha tornado al final sentido. La propia distinción entre cosa-real y cosa-sentido tiene lugar dentro de la esfera del sentido. En Heidegger la apertura primordial a los entes está desde el comienzo mediatizada por el interés vital. Las cosas son para la inteligencia, antes que nada, cosas-sentido, entes-a-la-mano, posibilidades de vida.

Según Zubiri las cosas-sentido carecen de esencia. La caverna, el cuchillo, el espacio aéreo o la farola en tanto que tales carecen de esencia propia. Lo que ocurre es que justamente lo que ellas son como posibilidades para la vida humana se funda tanto en los intereses vitales humanos como

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

en las cosas reales que las sustentan: la cavidad rocosa, el acero, el espacio físico, el hierro, el cristal y la luz. Por eso la razón, que busca la esencia de las cosas, tiene que llevar previamente a cabo toda una tarea desconstructiva de los sentidos.

Zubiri nos da como criterio de demarcación entre las cosas-sentido y las reales el que sólo éstas actúan sobre las demás en virtud de sus propias notas. Es cierto que las cosas-sentido tienen capacidad de actuación en el contexto de la vida humana y hasta son las causas motivacionales primordiales, pero aquí se trata de *causalidad personal*, y, además, esta causalidad necesita apoyarse en la realidad *simpliciter* de las cosas. El ídolo, utilizado como símbolo mágico en determinadas sociedades, ejerce todo su poder sobre los individuos gracias a su carga simbólica de sentido, pero esta carga simbólica necesita concretarse en una determinada figura de madera o en alguna otra cosa real concreta. Además los sentidos se apoyan en tanto que tales en la realidad de la inteligencia sentiente, del sentimiento afectante y de la voluntad tendente. Las puras objetividades, aunque no sean en sí mismas nada, son siempre al menos el acto intelectual real que las rinde.²⁶ Los sentidos o puras objetividades sólo pueden tener esencia previa realización por postulación, es decir, transformándose en objetualidades.

En esta esfera de lo esencial es también un dato irrecusable -incluso ya en la actualización primordial simple- el que la realidad verdadera actualizada tiene una estructura, es compleja. Pero esta complejidad ya dada en la experiencia originaria se hace explícita en el logos al romperse la compacción y establecerse la dualidad cosa/talidad-concreta-de-la-cosa. Constatamos entonces en la verdad real una serie de

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

dimensiones que denuncian las dimensiones de la realidad *simpliciter* y constituyen por ello mismo una pluralidad de *vías* de acceso a lo real mismo.²⁷ La cosa se actualiza en sus notas y estas, a su vez, se actualizan en la cosa. Consiguientemente este "en" tiene dos posibles sentidos: 1) un sentido que va de 'fuera' a 'dentro'; y 2) otro sentido que va de 'dentro' a 'fuera'. El primero es el que Aristóteles constató con su teoría de las categorías. Las notas -propiedades- inhieren en la cosa a la que determinan. La cópula predicativa expresa estas inhesiones y acusa así ámbitos predicacionales (cualidad, cantidad, lugar, temporalidad, relación, etc.). El segundo sentido ha sido ignorado por la tradición. Es la cosa-real que como el todo unitario y primario que es se actualiza en cada una de sus notas. Aquí no hay inhesión de las notas en la cosa sino *proyección* de la cosa en las notas según diversos respectos formales. Son las dimensiones de lo real denunciadas en las dimensiones de la verdad real.

Cabe resumir estas dimensiones en el siguiente cuadro:²⁸

<u>I) DIMENSIONES DE LA VERDAD REAL</u>		<u>II) DIMENSIONES DE LA REALIDAD</u>	<u>III) ACTUALIDAD DE LA COSA EN SUS NOTAS</u>
1. Patentización		Riqueza	Manifestación
2. Seguridad		Solidez	Firmeza
3. Constatación		Estar-siendo (dureza)	Efectividad

Las notas *patentizan* la *riqueza* de la cosa que se *manifiesta* en ellas. Las notas nos dan la *seguridad* de la *solidez* de la cosa como algo que merece nuestra *confianza*, como algo firme. Por último, las notas *constatan* que la cosa *está siendo*, que dura, i.e., que es algo *efectivo*. Así, pues, la cosa se mensura en sus notas como algo que envuelve una insondable riqueza que se manifiesta, una solidez que sustenta nuestra confianza en su firmeza y un efectivo estar siendo. Las tres dimensiones se coimplican esencialmente, de manera que "sólo una determinada riqueza de notas puede

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri.

tener la solidez necesaria a su estar siendo; sólo lo que tiene solidez en su estar siendo puede tener verdadera riqueza de notas; y sólo lo que de veras está siendo tiene un mínimo de riqueza y solidez".²⁹

Dando un paso más allá de estas propiedades transcendentales de lo real (creo que cabría calificar así a las dimensiones de Zubiri), la concepción zubiriana del problema de la esencia utiliza una clasificación según criterios diversos de los diferentes tipos de notas que podemos distinguir en las realidades:

I) Según que la nota determine intrínsecamente a la cosa o sea una propiedad relacional extrínseca, hablamos de: 1. notas *formales* (p. ej. el color de la piel, la gordura, el estar tumbado), o bien de 2. notas *causales* (el pertenecer a finales del siglo XX, el carácter de una cosa en comparación con otra, la condición metafísica de las cosas en relación a su fundamento, etc.).

A su vez, dentro de las notas formales debemos distinguir entre: 1. las *adventicias*, que no tienen su *origen* exclusivo en la conexión de la realidad en cuestión con otras realidades (p. ej., la gordura), y 2. las no-constitucionales, que se originan exclusivamente en las conexiones con otras cosas sin que la índole particular del individuo intervenga para nada (p. ej., la posición del individuo en el espacio).³⁰

II) En las sustantividades complejas, según que sus notas sean o no idénticas a las notas de las partes, hablaremos de: 1) notas meramente *aditivas*, cualitativamente idénticas a las notas de las partes (p. ej., el peso o la extensión), y 2) notas *sistemáticas*, que pertenecen *pro indiviso* al sistema como un todo y no pueden distribuirse entre las partes (p. ej., la inteligencia o las propiedades del ácido clorhídrico). Según que las

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

notas sistemáticas inauguren o no una nueva 'forma de realidad' serán: 1) *homogéneas* (así las propiedades del agua, aún siendo distintas de las del hidrógeno y las del oxígeno por separado, no inauguran una nueva forma de realidad', como sí lo hacen en cambio las propiedades del organismo vivo respecto de las de sus sustancias componentes), 2) *heterogéneas* (justamente el caso de la vida o de la inteligencia -personidad-),³¹

III) Según que las notas de una sustantividad emerjan o broten naturalmente de sus notas constitutivas (sustantividades cerradas) o se adquieran por apropiación libre (sustantividades abiertas) distinguiremos entre: 1) propiedades *naturales* o 2) propiedades por *apropiación*.³²

B) La realidad esenciada. La sustantividad individual.

Si el orbe de lo esenciable es el de la realidad, dentro de él sólo las *individualidades sustantivas* son las que tienen esencia. Se impone, pues, la necesidad de aclarar en lo posible esta importantísima noción. Es un dato a tener en cuenta a este respecto el que la noción de sustantividad tiene en Zubiri un origen antropológico o al menos biológico.³³ Parece probado que hasta 1960 Zubiri entendía por *constitución* -por sustantividad- aquella característica de los seres vivos consistente en tener independencia y control sobre el medio. En la medida en que el hombre sería dentro de los vivientes el que mayor independencia y control sobre el medio tendría, sería -intramundaneamente hablando- la sustantividad *simpliciter*.

Precisamente la necesidad de dar un fundamento ontológico al problema antropológico está a la base de las investigaciones que acabaron en la publicación de *Sobre la Esencia*, donde la noción de sustantividad se generaliza en un uso ontológico.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

La noción de sustantividad está íntimamente ligada a la de sistema y tiene consiguientemente un marcado cariz estructuralista. Precisamente la sustantividad hace referencia a la estructura unitaria de las notas de una cosa, estructura donde prima y *domina* el momento de unidad. No se trata, pues, de una unidad que surja como consecuencia de la intrínseca naturaleza de las partes y las conexiones en ella fundadas, sino que, a la inversa, es el momento de unidad el que condiciona el modo de estar enlazadas las notas y, consiguientemente, modifica su propio carácter. Las notas, siempre separables en las sustantividades complejas, pierden su sustantividad propia, y se convierten en notas-de el todo que constituyen. Lo que son, lo son en función del todo de que forman parte. Es la respectividad intrasustantiva o *respectividad interna*.³⁴

Una de las tesis primordiales de la metafísica zubiriana es que todo lo real es individual, y que todo lo individual -excepción hecha de la sustantividad simple que es extramundana- posee un momento de sustancialidad y uno de sustantividad (en diverso grado según la forma de realidad que tal individuo haya alcanzado -después veremos que tal gradación viene medida en el orden intramundano por el grado de control e independencia del medio alcanzado por el individuo, constituyendo el hombre, gracias a la inteligencia, el nivel supremo de control e independencia-). Pero, ¿en qué sentido afirma Zubiri la individualidad de las cosas reales?

"Individualidad" es un término ambiguo.³⁵ Por un lado puede hacer referencia a lo que Zubiri llama el momento de *unidad numeral* de la cosa, que no es, como en Husserl, una mera entidad categorial sólo fundada en un determinado acto subjetivo, sino que es un momento propio de todo lo real en tanto que conlleva necesariamente un momento de *realidad incommunicable* -

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

su realidad y no otra-. Individualidad puede significar también el momento de determinación o talidad intrínseca propia, es decir, la determinada constitución del individuo que modula su individualidad numeral. El individuo no es este individuo y no otro por mera singularidad numeral, sino que su singularidad es constitutiva, es una singularidad talificada por unas ciertas notas en conexión sistemática. Esta es la estricta individualidad. La individualidad en este sentido no tiene una función extrínseca diferenciadora, sino simplemente fundante de la suficiencia constitucional de la cosa, independientemente de que pueda o no haber otro u otros individuos con exactamente la misma constitución (eso cuya posibilidad tan afanosamente negaba Leibniz apoyándose en el principio de razón; Zubiri en cambio parece creer en su posibilidad y hasta postular su existencia, pues las formas más rudimentarias de sustantividad serían los *singuli*, las partículas elementales, diferentes entre sí sólo numéricamente).³⁶ Pero la individualidad puede también tener un tercer sentido, puede hacer referencia al momento de *concreción* del individuo. A este respecto hay que decir que habitualmente no se ha caído en la cuenta de este tercer sentido de la individualidad -el estricto-. Mientras que el individuo está como tal acabado una vez originada su unidad constitutiva, en el orden de la concreción nunca está acabado hasta la descomposición de su unidad constitutiva. El individuo -nos dice muchas veces Zubiri- es siempre el mismo, pero nunca es *lo* mismo.

Si individualidad en sentido estricto significa 'constitución' (suficiencia constitucional), ¿quiere ello decir que todo cuanto es real, por serlo -incluidos los meros *singuli*- y por ínfimo que sea su grado de realidad, tiene constitución, es sustantividad? La respuesta es que sí.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Exclusión hecha del hombre, sólo el cosmos como un todo goza de verdadera sustantividad. ¿Deberemos, entonces, decir de las sustancias que lo componen que son por sí reales o que son meros momentos de realidad? Habida cuenta de que sólo las sustantividades son la realidad esenciada, es decir, que sólo ellas tienen esencia, ¿será un modo incorrecto de expresarse el hablar de la esencia del helio, del plutonio, o simplemente de la esencia de un electrón? ¿Es que acaso no tiene el electrón su esencia? ¿O deberemos decir que si tiene la esencia que tiene es porque este cosmos concreto del que forma parte tiene la esencia que tiene? »

La tradición ha hablado siempre de suficiencia en orden a la existencia. Esta suficiencia podría tener dos sentidos. Por un lado se trataría de *perseitas*, es decir, de la aptitud para existir como entidad independiente -lo que sólo tendrían las sustancias-. Mas por otro lado, esta suficiencia consistiría en *aseitas*, es decir, no sólo la capacidad de existir independientemente sino de hacerlo *por sí mismo* -sólo Dios tendría *aseitas*- Pero la *suficiencia constitucional* de Zubiri no es ni *aseitas* ni *perseitas*. La *perseitas* es una capacidad de las sustancias, de las subjetualidades, mientras que la suficiencia constitucional lo es de las sustantividades. Para ser real no hay que ser sustancia sino estar constituido en la unidad clausurada de un sistema de notas donde prima y domina el momento de unidad.

No obstante, no hay que creer que Zubiri niega toda validez al concepto aristotélico de sustancia. En su opinión todo lo real, sea o no plenamente sustantivo, tiene un momento subjetual, si bien es cierto que domina el momento sustantivo, pues las sustancias, o bien están integradas en la sustantividad, o bien el momento subjetual se funda en el

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

sustantivo.³⁹ Es gracias a la estructura sustantiva de la cosa como *brotan* o *emergen* de ella las propiedades. No obstante, la sustantividad como principio de emergencia denuncia un momento sustancial, pues sustancialidad es subjetualidad, pura naturaleza, *hypokeimenon*, estar por-bajo-de sus propiedades.

Aquí surgen las cuestiones referentes a los modos de enlace posibles entre las sustancias en orden a la constitución de todos sustantivos -problemática pareja a la afrontada por Husserl en la Tercera Investigación Lógica-. Las sustancias pueden constituirse en un todo por simple *mezcla*. El todo así constituido tiene en tanto que tal propiedades meramente aditivas (sólo cuantitativamente diferentes de las de las partes). Es un mero *conglomerado* con un grado ínfimo de sustantividad. Pero las sustancias pueden enlazarse no ya en mera mezcla sino en *mezcla funcional*, es decir, complicándose en un todo que inaugura propiedades funcionales exclusivas suyas, lo que es ya un primordio de sustantividad (este todo conlleva ya un tipo de accionalidad con una cierta clausura). Tal es el caso de los artilugios de la técnica. Dando un paso más, las sustancias pueden también enlazarse *químicamente*, enlace que constituye ya una verdadera sustantividad donde las partes tienen una posición determinada por el todo. Por encima de la combinación química las sustancias pueden enlazarse en *combinación funcional*, dando lugar a una sustantividad que ha desbordado la forma sustancial de realidad, no es ya ella misma sustancia sino pura funcionalidad.⁴⁰ Tal es el caso de los seres vivos. Lo que de ser vivo tiene un organismo, por bajo que este esté en la escala de la vida, no es nada sustancial. En tanto que organismo no es una sustancia sino *muchas*. Por esta razón las totalidades que ellas a su vez pueden formar tampoco serán

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

ya de orden sustancial sino que pertenecerán al orden de la intercomunicación entre las sustantividades (como es el caso de la socialidad, etc.). Empero, donde este hecho se da de forma estricta, superando ya de manera definitiva toda dependencia mecánica o estímulo - todo automatismo- es en el hombre, única sustantividad en sentido estricto dentro del cosmos.

Y es que sólo con el surgimiento de la inteligencia han sido las sustancias capaces de constituir una verdadera realidad clausurada y desgajada de las demás cosas del mundo, una realidad para-sí que no es *sujeto* de sus propiedades (en el sentido de que estas emerjan de su realidad naturalmente, necesariamente, automáticamente), sino que superando definitivamente el orden de las sustancias que lo componen está por-encima- de ellas, siendo capaz de apropiarse caracteres por libre iniciativa (es un *hyperkeimenon*). La estricta sustantividad es, pues, sustantividad abierta, su constitucionalidad no está cerrada con la originación de sus esencias. Si el cosmos ha tendido siempre en su dinamismo evolutivo a originar sustantividades cada vez de grado mayor, con el hombre parece haber alcanzado su *telos*. Con la realidad personal el cosmos se supera a sí mismo, se hace inteligente y libre; con ella ha logrado hacer brotar de sí una realidad que paradójicamente se independiza de él (aunque al final esté el hombre aparentemente abocado a pagar la injusticia cometida y a tener que reintegrarse a ese *apeiron* siempre cambiante de la necesidad -es el carácter *relativo* que apesadumbra a nuestro ser suelto, a nuestro ser absoluto-). El cosmos ha originado la realidad moral.⁴⁰

Estas tesis de Zubiri rezuman humanismo por doquier. A medida que nos alejamos del hombre en la escala evolutiva, descendemos en el grado de

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

sustantividad y nos alejamos de la moralidad. A pesar de que "la vida es un suspiro" -la vida humana, se entiende-, es el hombre la estricta realidad. A pesar del fisicismo del pensamiento zubiriano, nos encontramos en los antípodas del fisicismo griego ¡Hasta tal punto ha sido decisivo el cambio de sentido operado en el concepto de realidad!. Y nos encontramos más en los antípodas aún del materialismo (griego o posgriego),⁴¹ tantas veces articulado en forma de atomismo. Para esta doctrina la estricta realidad no vendría dada por los logros del dinamismo cósmico, logros que, a fin de cuentas, no serían sino epifenómenos de los materiales con que han sido originados; sino que la verdadera realidad vendría constituida por estos materiales últimos. Para esta doctrina, a la inversa que para Zubiri, lo estrictamente sustantivo serían los átomos primigenios de materia, increados y eternos, justamente lo que para Zubiri carece de verdadera sustantividad: los meros *singuli*. En la dirección opuesta, en Zubiri predominan (en lo que al grado de realidad se refiere) las formas de realidad constituidas y fundadas.

Ni que decir tiene que al ser las partículas elementales el grado ínfimo de sustantividad sería un craso error confundirlas con sustantividades simples. De las sustantividades simples dice Zubiri que sólo poseen propiedades sustantivas, pues al carecer de partes carecen de propiedades aditivas. En este tipo de sustantividad la interdependencia de las notas "adquiere su máxima pureza", y además "no puede entrar en composición".⁴² Puesto que cuanto mayor carácter sustantivo tiene una realidad "tanto más es y actúa como un todo",⁴³ la pura acción sólo correspondería a esta sustantividad (dicho esto en singular, pues de este

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

excelso tipo sólo puede haber una: Dios, que será una sustantividad extramundana).

A pesar de ser un logro del dinamismo cósmico, el hombre no es, en tanto que tal -en tanto que persona-, un mero momento cósmico. Es como si la esencia del cosmos llevara en sí inscrita la necesidad de su propia superación. Por esta razón Zubiri no es Hegel. El hombre no puede ser considerado mero momento del dinamismo cósmico, a pesar de que se ve en cierto modo superado por la historia. Surgido en el plano ontológico el *suceso* y la *transmisión tradente* de lo cultural, algunos críticos ven en Zubiri un resurgimiento de las tesis holísticas hegelianas, especialmente en este plano de la historia. Así podría interpretarse la teoría del pecado histórico.⁴⁴ La propia trayectoria de Ignacio Ellacuría revitalizando -por cierto, en un sentido que recuerda ciertos rasgos del pensamiento husserliano: el filósofo como funcionario de la humanidad- a la humanidad como sujeto histórico, parecería dar pábulo a esta interpretación.⁴⁵ No puedo entrar aquí en esta cuestión; sin embargo, hoy por hoy es para mí problemática la interpretación apuntada. Y no sólo porque quizá Zubiri mismo la rechace,⁴⁶ sino porque parece incoherente con la propia teoría zubiriana del hombre y de la historia. Es cierto que el *orto* de la historia *sitúa* a la persona (como la *sitúa* la sociedad y su propia esencia individual recibida), pero esta relatividad intrínseca del ser humano no aniquila su momento absoluto: la moralidad no se supedita a la eticidad. Por ello la persona es siempre fin en sí misma y puede en todo momento y en toda situación transcender (con mayor o menor dificultad) en ciertas cuestiones fundamentales la contingencialidad de su *orto*. Es, en mi opinión, por esta razón por lo que Zubiri cree que la inteligización de la materia sólo ha

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

sido posible por elevación, por una intervención directa de la realidad absoluta-absoluta.

En definitiva, puesto que sólo la estricta sustantividad tiene esencia, parece que únicamente en un sentido amplio del término podremos hablar (y así lo haré yo) de la esencia de las cosas (de la esencia del plomo, del hierro, etc.).

C) La esencia.

La primera vía de acercamiento a lo que sea la esencia de las cosas en sí misma considerada nos la brinda la perspectiva de las notas esenciales. Naturalmente sólo podemos buscar las notas esenciales entre las notas constitucionales de la cosa. Pero no todas las notas constitucionales son esenciales. El planteamiento tradicional del problema de la esencia se ha venido apoyando en la noción de *necesidad*. Así, veíamos en Husserl cómo *ley de esencia* equivalía a *ley necesaria*. Sin embargo, la necesidad a secas no especifica la peculiaridad de las notas esenciales. Ya Hering resaltaba que aunque es una propiedad necesaria de un cuadrado inscrito en una circunferencia el tener una superficie inferior a la de esta circunferencia, sin embargo no es una propiedad esencial suya.⁴⁷

La necesidad que afecta a las notas esenciales no es una necesidad relativa a ninguna funcionalidad ni nada parecido (p. ej., en orden a un determinado tipo de relación: ser menor en superficie que una circunferencia), sino que es una necesidad en orden a la mismidad de la cosa. Las notas esenciales son aquellas notas constitucionales necesarias para que algo sea la estricta individualidad que es, y no otra. Zubiri las llama *notas constitutivas*. Es la esencia, pues, el subsistema primario de notas constitutivas, aquello que confiere a la cosa suficiencia

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

constitucional, apoyo fundante -exclusivo o cooperante- para el resto de las notas formales de la cosa. Hay, así, notas necesarias a la cosa pero que son inesenciales -fundadas necesariamente en las esenciales-.⁴⁸

Es una cuestión decisiva a este respecto aclarar cuál sea la *condición metafísica* de la esencia.

La condición metafísica es una propiedad *sui generis* de las cosas (en un sentido amplio de "cosa"). Es ciertamente una propiedad respectiva, pero no es causal porque es intrínseca a la cosa.⁴⁹ Condición metafísica es el carácter que algo tiene en relación a su fundamento intramundano.⁵⁰ La tradición ya había utilizado un concepto similar, pero inserto en el marco de la concepción teológica cristiana del mundo como mundo creado. Entonces las cosas serían respecto de Dios (el creador) contingentes y meramente posibles. También se habla en lógica modal desde un punto de vista intramundano de necesidad, contingencia y posibilidad (física o lógica).

Desde la perspectiva de la metafísica intramundana zubiriana las cosas tienen en relación a su fundamento la condición metafísica de:

- 1) meras *posibilidades* (y hay muchas maneras de ser posible: a. posible por naturaleza -con mayor o menor grado de probabilidad-, b. posible por azar, c. posible por posibilitación y d. posible por apropiación -todo lo que se realiza por naturaleza, azar o posibilitación es *hecho*, mientras que lo que se realiza por apropiación es *suceso*-);
- de 2) realidades *contingentes* (originadas por azar o libre determinación);
- de 3) realidades *necesarias* (p. ej., las notas que emergen con necesidad de la esencia de la cosa);
- y por fin, 4) hay "cosas" que tienen la condición metafísica de la *factualidad*. Es factual aquello real que no está fundado en nada intramundano y que por ello es fundamento de todo lo demás, y esto sólo les acontece a las

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

esencias. La esencia no requiere en la línea de la suficiencia constitucional de nada que la fundamente -naturalmente sí lo requiere en la línea de la originación: toda esencia está originada por otra u otras-. La esencia, una vez originada, es autosuficiente y fundamento de la suficiencia de la sustantividad. Su función primordial en la cosa es, pues, la de dotarla de suficiencia constitucional. Intramundaneamente considerada la esencia es algo absoluto, reposa sobre sí misma.

Este puro reposar sobre sí mismo propio de lo factual no puede confundirse con la facticidad de que tanto ha hablado cierto existencialismo. La facticidad del existencialismo sartriano también carece de fundamento (intramundano y extramundano), pero ello en el sentido de la contingencia. Para esta corriente del pensar, el hombre, que es una nada, puro proyecto desesenciado, funda libremente los hechos mediante la apropiación de posibilidades; así, esta filosofía acaba reduciéndolo todo a puro suceso.⁴⁷ El error del existencialismo presentaría cierta analogía con el del idealismo en la medida en que ambos -aunque en forma diversa- han egologizado en demasía la realidad. Sólo esta enorme egologización es capaz de sustentar el optimismo ilustrado de esta corriente del pensar sobre la posibilidad de la transmutación revolucionaria de la realidad. Sin embargo, el *ego* personal libre sólo es posible como rendimiento de la peculiar función transcendental de la esencia humana,⁵² una esencia que él no ha creado sino que ha recibido. La capacidad transformadora del hombre, siendo enorme, no puede ser nunca absoluta, pues la persona humana está tocado de una esencial limitación.

Zubiri, a pesar de reconocer, pues, como indudable el momento humano de absolutez, ve en la realidad humana un inalienable momento de

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

relatividad, relatividad a algo más grande que él que le ha dado la realidad. En estas condiciones no cabe reducir la realidad -ni la humana ni la realidad en general- a mero suceso. El yo humano mismo se apoya en hechos, en un yo pasivo biológico vertido ya a las demás alteridades personales desde estos estratos fácticos (los otros *ego* de la especie que están ya en mí como momento de mi esquema replicativo, como momento de la esencia *quidditativa* que forma parte de mi esencia).

En definitiva, las esencias son "las piezas últimas sobre las que está basado el mundo entero", la ultimidad estructural del mundo, las *archai* físicas del cosmos.⁵²

El conceptismo de la teoría tradicional de la esencia implicaba excluir de la esencia del individuo como caracteres accidentales todas las propiedades inespecíficas suyas. Bajo este condicionamiento del logocentrismo (logificación de la inteligencia) se suponía a las especies -puras posibilidades, correlatos de los conceptos- ser la realidad primordial, y se concebía al individuo como el resultado de añadir a la especie los caracteres individuantes -materia y temporalidad-. Este planteamiento, a pesar de ser, sin duda, inaceptable para Zubiri, le da, empero, la pauta para afrontar el problema.

De la teoría clásica se infiere que la esencia viene caracterizada por tres momentos fundamentales: 1) un momento de *minimidad*: el mínimo de notas que ha de poseer un individuo para pertenecer a una determinada especie -mínimo de comunidad); 2) un momento de *ultimidad*: sólo la especie infima da la pauta de la definición esencial; y 3) un tercer momento de *diferencia* esencial (lo que divide el inmediato superior).

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

Estos tres caracteres de la esencia son interpretados por Zubiri de una manera radicalmente distinta. Puesto que la individualidad no es un divisor de la especie, sino que es ella la realidad primordial -la especie, o bien es especie biológica fundada en la esencia *quidditativa* como momento de la física esencia constitutiva del individuo, o, si se trata de la especie lógica, es mero concepto que la realidad individual da a la inteligencia-, y puesto que la esencia es el momento fundamental del individuo, no puede ser ella ningún correlato del concepto recortado en la cosa. En tanto que momento de la cosa la esencia goza de la primordial riqueza, solidez y dureza de lo real; por ello su *minimidad* es minimidad en orden a la suficiencia constitucional, i.e., el mínimo de notas necesario para que la cosa sea tal cosa real, un individuo. Quedan, pues, excluidas las notas necesarias no constitutivas y desde luego las adventicias. *Ultimidad* no es especie última, sino la clausura sistemática de las notas que constituyen el fondo último de la minimidad de la cosa. Por fin, la esencia sólo goza de un momento de especificidad cuando se trata de una esencia perteneciente a un *phylum*, es decir, de una esencia que es especiable, que incluye como momento suyo la esencia *quidditativa*, un núcleo de notas dotado de una cierta unidad dentro de la unidad de la esencia constitutiva, compartido por todos los individuos de la especie.⁵⁴

La especie *quidditativa* forma unidad constructa con los caracteres esenciales inespecíficos del individuo. Esto quiere decir que lo específico está en cada individuo de un modo peculiar a él, y que esta peculiaridad no proviene de factores accidentales. Fue la esencia constitutiva de Felipe II, la peculiar sistematicidad de su sustantividad individual, la que moduló en él su peculiar humanidad. El *phylum* fue real en Felipe II a la peculiar

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

manera de este rey de España. Sin duda, esto choca con el tradicional planteamiento del problema que siempre atribuyó los caracteres individuantes de la especie a factores accidentales, y por ello no susceptibles de ciencia. Y es que todo este planteamiento está viciado a *radice* por la inversión logocentrista.⁵⁵

Así, pues, resumiendo, *minimidad* es constitución mínima; *ultimidad* es autosuficiencia de lo constitutivo (factualidad de la esencia) y *diferencia* no es diferencia de la especie, sino el momento diferencial específico en la esencia de aquellos individuos que pertenecen a un *phylum* (y es que el problema no es cómo se individúa la especie sino como se especia el individuo, pues es el individuo la realidad fundamental).

Al margen de la crítica general, ya estudiada, que Zubiri hace a la teoría husserliana de la esencia como sentido, hay un nuevo planteamiento crítico desde el punto de vista de la ideación y de la esencia como especie ideal (unidad eidética de sentido) en las páginas 229 a 232 de *Sobre la Esencia*. Una crítica por lo demás muy polémica. Si no leo mal los reproches a Husserl son los siguientes:

1) En primer lugar, la disociación entre la cualidad individual y su especie ideal ("este" rojo y "lo" rojo mismo) sólo es, según Zubiri, posible, si hay múltiples individuos de dicha cualidad;⁵⁶ con lo que si hubiera cualidades o individuos irrepetidos de hecho (únicos) o irrepetibles por esencia, no habría la específica unidad eidética correspondiente. Zubiri sostiene, pues, con firmeza, que la ideación sólo es posible sobre la base de la constatación de la similitud entre múltiples individuos (lo que Husserl, siguiendo a Hume, llama "círculo de parecido"). Justo la tesis contraria a la de Husserl.⁵⁷

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

2) En segundo lugar, si interpretáramos la unidad ideal de la especie husserliana como mera unidad de semejanza en algún respecto -lo cual, como acabamos de decir y vimos al analizar la segunda investigación lógica, no es posible-, la teoría sería igualmente insostenible porque: a. podría aplicarse a cualquier tipo de cosas, incluidas las cosas artificiales y las cosas-sentido, mientras que sólo lo real tiene estrictamente esencia; y, porque b. la unificación por comunidad de semejanza no constituye una especie, sino una *clase natural*; para que haya especie es preciso que haya *phylum*, esto es, individuos capaces por su esencia de generar nuevos individuos de la misma especie (con igual esencia *quidditativa*).

Respecto de 1) hay un aspecto problemático y otro aspecto que requiere aclaraciones. El racionalismo en general desde Platón -y Husserl no es aquí sino un racionalista más- ha pensado siempre que todo lo fáctico, independientemente de que sea único o múltiple en su determinabilidad, tiene su *eidos*, y en tanto que tal puede ser sujeto de ideación. Con que sólo hubiera una sola cosa gris en el cosmos -e incluso habría que decir que aunque no hubiese ninguna: bastaría con que la hubiese habido alguna vez- habría su idea y, consiguientemente la posibilidad de que alguien la intuyera. En todo caso cabría la posibilidad de que, como afirma Zubiri, algo fuera esencialmente único, irrepetible. ¿Cómo subsumir entonces bajo un concepto específico esta estricta singularidad? La existencia de una singularidad sí que representaría claramente un problema para el racionalismo, y, en cierto modo, así lo ha reconocido él mismo al excluir de la ciencia los supuestos caracteres individuantes, que, justamente, serían "por esencia" lo otro de las esencias, de las especies. Ahora bien, en relación a ese supuesto individuo irrepetible (único) parece que, incluso en

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

el paradigma zubiriano, su esencia deberá tener una determinada talidad -esta es, por cierto, como veremos más adelante, una tesis de la teoría zubiriana de la esencia: la esencia no sólo tiene una función transcendental sino que también tiene una función talitativa en la cosa a través de las notas que la constituyen-:⁵⁸ deberá ser *tal* cosa y no otra, y aquí con mayor razón aún por su exclusividad. Pero, entonces, esta talidad, ¿no tendrá su *eidos*, por muy esquivo que éste sea para la razón humana? ¿En qué consistirá la exclusividad de ese *eidos*? Parece que el único modo en que una realidad *tal* pueda ser irrepetible será fundado en la esencia del cosmos como un todo. En este cosmos creado de entre los cosmos que hubieran sido posibles "tal cosa" es irrepetible, no puede haber otra igual. Pero entonces, de haberse realizado otro cosmos y no este, quizá "tal cosa" no habría sido única, sino que hubiera formado *clase natural* (no ya especie, porque ello supondría cambios en la esencia, con lo que ya no sería esa cosa sino otra).

Aunque el supuesto en que se apoya la segunda crítica no parece aceptable en Husserl, plantea no obstante dos cuestiones muy interesantes. La primera se refiere a la exclusividad de lo real como esenciabile. Así, ni las cosas-sentido ni los artefactos tendrían esencia. Pero ya advertimos en algún momento que, en la medida que las *objetualidades* están al menos postulativamente realizadas, tienen también su esencia.⁵⁹ ¿Habría que decir entonces que sólo las meras *objetividades* carecen de esencia? Y, ¿diremos acaso que los artefactos y las cosas-sentido son meras objetividades? Los artefactos, una vez realizados, forman parte de la realidad y modifican su curso. Además, ¿cómo negarles una esencia, si el propio Zubiri arremete contra la concepción griega de la técnica por basarse en la pobre evolución

Parte 2ª, cap. 7: teoría zubiriana de la esencia

que ésta había alcanzado por aquel entonces? Incluso allí donde la técnica no es capaz de producir materia viva, ¿no gozan sus productos de una cierta sustantividad y, por consiguiente, de una esencia? ¿No poseen las máquinas unas propiedades y unas capacidades que emergen de la estructura diseñada por el ingeniero y que no tienen las partes?⁶⁰ Por otro lado, las cosas-sentido abren todo un ámbito para el pensar en el que ya no podemos entrar aquí. No obstante, Zubiri cree que su peculiar "talidad" ya no es esencia, sino una especificidad ontológica fundada en las esencias de las cosas y del hombre como sustantividad abierta en el mundo. El crucial error del idealismo fenomenológico no ha residido en poner de relieve que la mayor parte de las entidades que los hombres manejan conceptualmente son cosas-sentido, objetos fundados de índole superior; por el contrario, éste fue uno de sus grandes descubrimientos. El error ha consistido en calificar también de cosas-sentido a los objetos primigenios de la experiencia (a los preobjetos).

Por último, en relación a la crítica a Husserl, es evidente que hay que diferenciar entre: *clase natural*, *especie lógica* (con realidad ontológica, si se es platónico), y *especie biológica*. Husserl, como advertía Ingarden, siempre se refirió a la esencia como especie lógica, y no sólo de constructos de notas sino de notas particulares. La cuestión decisiva sigue siendo, entonces, la del platonismo, la de la anterioridad que el primer Husserl -al que aquí se está refiriendo Zubiri- atribuye a lo ideal frente a lo real-individual. Y aquí es donde Zubiri se separa tajantemente. Zubiri no es, desde luego, nominalista. El nominalismo equivale -se dé o no cuenta de ello- a negar que hay como un momento esencial de la realidad la talidad, y ciertamente esto no lo hace Zubiri. Justamente constituyen la talidad y la

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

transcendentalidad las dos funciones metafísicas primordiales de la esencia en la cosa (la estructura talitativa hace de la realidad realidad tal, mientras que la transcendental hace de tal cosa tal cosa real).⁶¹ Pero Zubiri piensa que el momento estructurante, la dimensión talificante de la esencia, el *eidos*, sólo es real como momento de la cosa, y al margen de ella no es nada (salvo, en todo caso -y ésta sería una tesis de la metafísica extramundana-, una mera objetividad en la inteligencia divina). No hay anterioridad de lo ideal sobre lo real. Ocurre justo al contrario. Zubiri está, ¡qué duda cabe!, muchísimo más cerca de Aristóteles, si bien las diferencias, como hemos venido observado, son también sustantivas. Así, pues, *idear* consistirá en recoger de la realidad las ideas que ella misma nos va dando, no es dar nuestras ideas o las Ideas a la realidad.

Desde el punto de vista de Zubiri las esencias pueden, pues, ser:

I) *Esencias únicas* → irrepetidas o irrepetibles.

II) *Esencias repetidas* → mera repetición en cada individuo de la clase de la misma esencia, sin que esta conexión de comunidad interindividual sea genéticamente esencial. Es decir, unos individuos producen a otros de manera caótica; no hay una replicación esencial.

III) *Esencias especiabiles* → aquellas esencias que constituyen un *phylum*. Esto quiere decir que estas esencias se van generando unas a otras de una manera tal que: a. las esencias generantes producen *desde sí mismas y por una acción propia* a la nueva esencia engendrada; b. esta producción es un tipo de causalidad *paradigmática* -momento de comunidad (comunicación) interindividual de la esencia-, pues al nuevo individuo se le transmite el paradigma de la especie, un núcleo de caracteres comunes a todos los individuos del *phylum*, del que forma parte la capacidad de interfecundidad

Cap. 7: Teoría zubiriana de la *esencia*

(esquema constitutivo o *esencia quidditativa*). Así, la realidad de la especie en cada individuo no es la "realidad de un universal en un singular, sino la realidad de un 'esquema constitutivo' en una *esencia constitutiva*".⁶²

En la medida en que la generación de un nuevo individuo es la *comunicación* a éste (transmisión) del esquema constitutivo, este esquema deberá gozar siempre de una cierta unidad integrada en la unidad primordial de la *esencia constitutiva*. Es la unidad del *phylum* intrínseca al individuo como momento de su *esencia constitutiva*. Por esta razón la versión de cada individuo a los demás individuos de la especie es antes que nada una versión filética. En el plano humano el acceso al *alter ego* no es en primer lugar intencional. De aquí el fracaso de la fenomenología a la hora de fundamentar el nivel intersubjetivo de las mónadas. Yo, como realidad física, estoy *ab initio* vertido al otro. El otro está en mí físicamente como una *dynamis* (potencialidad) de mi *esencia*, como un momento de humanidad comunicable intrínseca a mi *esencia constitutiva*. En mí está el esquema constitutivo del otro.⁶³

IV) *Esencias originarias* (*metaespeciabiles* o *metaesenciabiles*) → aquellas que perteneciendo a una especie determinada generan un individuo cuya *esencia quidditativa*, por las causas que fuere, ha variado. Si este individuo es, a su vez, capaz de engendrar nuevos individuos con una *esencia quidditativa* igual a la suya, asistiremos a la originación de una nueva especie. Es el modo como opera la evolución de las especies en el cosmos. En tal caso diremos que la *esencia* originante de la nueva especie y protagonista de la evolución es una *esencia metaespeciabile*. Si el individuo con nueva especie *quidditativa* no es capaz de perpetuarse, entonces será una monstruosidad en

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

relación a la especie que lo ha originado, y la concreta esencia responsable de su originación será una *esencia metaesenciabile o mutante*.⁶⁴

Frente al platonismo en todas sus formas no es sostenible la inmutabilidad y la eternidad de las esencias, y frente al aristotelismo no cabe tampoco sostener legítimamente que las esencias individuales únicamente se generen y se corrompan, mientras que en sí mismas -en tanto que formas- no cambiarían (las especies permanecerían inmutables a lo largo del tiempo). Como acabamos de ver, las esencias no sólo aparecen y desaparecen (se corrompen), sino que se transforman evolutivamente. Estas mutaciones tienen lugar en el *proceso* de constitución de la esencia. En la evolución hay verdadera *trans-formación*, no mero intercambio de las formas eternas sino cambio en las formas mismas.⁶⁵

Esta evolución del cosmos a través de la evolución de las esencias plantea el problema de cómo la esencia "determina" el resto de las propiedades constitucionales de la cosa (las propiedades causales y el resto de las propiedades formales no-esenciales, incluidas, en el caso del hombre, las propiedades por aceptación). Y esta determinación no tiene exclusivamente la forma de la emergencia o brote natural, impulsado por una *vís* inherente a la sustancia (el *élan vital* de Bergson o la *vís* de la mónada leibniziana). La esencia como raíz de la sustantividad no determina "naturalmente" las notas fundadas -consecutivas-, sino que *las determina funcionalmente*. Y lo que determina funcionalmente es la posición y la índole de las notas, pues las notas meramente constitucionales forman unidad constructa con la esencia.

En lo que a las *notas indiferentes* se refiere (las adventicias o pertenecientes al orden de la concreción) no vienen naturalmente

Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia

determinadas por la esencia. Lo que la esencia determina en relación a ellas (y aquí entrarían las notas por libre aceptación del hombre) es su ámbito estructural. Así, la esencia personal del hombre no determina necesariamente que una cierta persona humana x se apropie la posibilidad de perdonar al ofensor, pero sí determina el ámbito estructural de la apropiación libre, determina al hombre como realidad moral que ante la situación de la ofensa *tiene que aceptar el perdón o el rencor*.⁶⁶

La esencia tiene, pues, dos modos de fundamentar. Por un lado, determina funcionalmente la posición y el contenido de las notas constitucionales inesenciales; por otro, *posibilita*, determina ámbitos de posibles notas.⁶⁷

Si la esencia, en contra de lo que pensó Hegel, no determina necesariamente la concreción de la cosa, sino que abre el ámbito de las *posibles* notas concretas, ¿qué es lo que determina finalmente la concreción del individuo? La respuesta literal de Zubiri es que "lo que determina uno de los valores entre los varios posibles, es la configuración en que la esencia está constituida 'respectivamente' a las demás esencias en el mundo".⁶⁸ Pero entonces la oposición a Hegel en este respecto nos parece que es sólo aparente, pues, a fin de cuentas, la respectividad talitativa interesencial, ¿no estaría a su vez determinada por la esencia o esencias primigenias del cosmos? Naturalmente, estas esencias no son el Ser indiferenciado de Hegel o la Idea abstracta antes del primer movimiento dialéctico, es decir, algo ulterior que nace de la Idea en despliegue; pero lo cierto es que, creadas las primeras esencias cósmicas, el proceso ulterior parece ya inmediata y mediatamente determinado. Otra cuestión es que el surgimiento de la esencia personal o abierta abra una dimensión

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

radicalmente distinta al inaugurar una nueva función transcendental, que no sólo hace de la realidad en cuestión un 'de suyo' propio (algo en sí), sino una realidad que actúa en vista de su propio carácter de realidad y del de las demás cosas. Con la realidad inteligente y volente el cosmos *ha dado de sí* el *verum* y el *bonum*, esto es, una forma de realidad que supera al cosmos entero en el grado de sustantividad alcanzado. Por ello el hombre, a pesar de ser un logro de la evolución cósmica, no es un mero momento suyo; más bien parece que ha sido su *telos* desde el origen. No obstante, el momento de relatividad del hombre es inalienable; no sólo porque como todo lo real intramundano es compuesto, y en tanto que tal caduco (es mortal), sino porque, además, tiene que compartir su absolutez personal con las otras absoluteces personales y con Dios. Esta es la razón de que la historia supere en cierto modo a la persona individual.

Frente a lo que ha opinado el logicismo tradicional, la unidad esencial no es *mera contradicción* de notas, sino que tiene entidad propia, es un *príus* respecto de las notas que totaliza. La teoría de la unidad como mera contradicción, basada en el logocentrismo conceptista, carece de ojos para la respectividad de lo real y supone erróneamente que cada nota -correlato de un concepto- es en sí lo que es con anterioridad a su posición en el sistema sustantivo, con lo que la unidad sería síntesis de notas y no sistema. Las notas nunca son independientes -sólo las esencias lo son- sino que son siempre solidarias.⁶⁹ Toda nota es nota-de, está esencialmente vertida a las demás notas del sistema, es constitutivamente respectiva. La *respectividad externa* en las esencias intracósmicas es el mundo, y la *respectividad interna* constituye la cosa en su individualidad propia, con una interioridad en sí suya.⁷⁰ Esta anterioridad de la unidad

Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia

sobre las partes es anterioridad como *dominancia*. La unidad domina y las partes *exigen* intrínsecamente la unidad. A su vez esta prioridad o dominancia del momento de unidad sobre las partes es la prioridad de la respectividad en tanto que tal sobre las notas respectivas.⁷¹

De este modo, en el mundo toda nota y toda realidad tienen esencialmente un carácter genitivo, constructo. Y esto les acontece también, consiguientemente, a los actos intelectivos originarios (a la aprehensión primordial de realidad) y a las cosas-sentido. La aprehensión primordial de realidad es el constructo que integra el acto intelectual y la cosa inteligida (la cosa aquende la aprehensión, si lo miramos desde dentro, y la cosa *simpliciter* si lo miramos metafísicamente desde fuera). Sin duda, también la teoría husserliana de la intencionalidad contempla este estado constructo: el acto intencional lo es de la cosa (objeto intencional) y la cosa lo es del acto. Acto y objeto son simétricamente no-independientes, solidarios -en términos de Zubiri-. Pero la aprehensión primordial no es la respectividad entre la cosa y el hombre entero (como inteligencia sentiente, sentimiento afectante y voluntad tendente -el hombre de la *vida*-). Este tipo de respectividad es el que abre el ámbito del sentido, el que fundamenta las cosas-sentido. La intelección originaria es constructividad entre el mero acto intelectual (que modula *a fortiori* la sensación como sentimiento y la tendencia como voluntad) y la cosa real *simpliciter* inteligida. El acto lo es de la cosa y la cosa lo es del acto. Ahora bien, como acabamos de ver, en todo constructo el momento de unidad es un *prius* respecto de las partes, es el momento de unidad el que *domina*. Así, la unidad constructa cosa-acto domina sobre la cosa y sobre el acto. Entonces, el *prius* de la cosa constatado en el puro análisis noológico no es sino el *prius* de la unidad

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

estructa cosa-acto visto desde dentro. La cosa *aquende* la aprehensión se nos impone, nos domina y nos arrastra, se nos da como un *príus* respecto de su quedar mismo en el acto, porque la cosa real *aquende* la aprehensión es un mero momento de la respectividad entre la cosa real *simpliciter* y el acto real.

Frente a las tradicionales teorías sobre la índole de la unidad esencial (la unidad esencial como *concentración* de todo lo que la cosa es en sí -filosofía hindú- o como la *unidad eidética* encarnada en la cosa -filosofía griega-), Zubiri propone que la unidad esencial es ante todo *unidad de coherencia* entre las notas fundamentales.

Por lo tanto, y aunque ya lo he señalado en múltiples contextos, no todo cuanto aparece en la vida intelectual del hombre es cosa-sentido como lo creyó la fenomenología. Las cosas reales no son cosa-sentido, aunque sí sean el fundamento -junto a la realidad humana- de ellas. Pero entonces, los sentidos (las cosas-sentido) aunque no reposen sobre sí mismos, y en sí mismos no sean nada, forman parte de la realidad como un nivel ontológico superior, fundado. Por ello no es de extrañar que los sentidos puedan influir causalmente en la realidad, que la causalidad personal tenga inevitables e importantes consecuencias sobre las estrictas cosas reales.⁷²

Es, pues, evidente, que lo inesencial no es lo carente de sentido (ya que la esencia tampoco se identifica con el sentido. Lo inesencial es lo fundado intramundaneamente en lo esencial factual, es lo constitucional de la cosa fundado en lo constitutivo.

Si en su ultimidad fundamental la realidad es constructo. Entonces el logos adecuado para su aprehensión no es el logos predicativo. Según Zubiri el lenguaje refleja siempre la *mentalidad* en que se ha originado. Así, el

Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia

logos predicativo no es sino el fiel reflejo de la metafísica sustancialista que ha dominado en occidente. Pero derogada esta mentalidad en pro de la concepción sustantivista, es preciso renovar el logos nominal constructo, forma primordial en las antiguas lenguas semitas y en el indoeuropeo, de la que las preposiciones y las flexiones nominales son un palpable vestigio.

Para clausurar la teoría zubiriana de la esencia, y aunque he hecho breves alusiones a ello, resta comentar dos aspectos fundamentales que la conciernen: la talidad y la transcendentalidad de la esencia.

La esencia queda talificada por las notas que la componen, y, a su vez, ella talifica al individuo de que es esencia. Desde este punto de vista la esencia tiene dos caracteres primordiales: 1. tiene un carácter *clausurado*, es decir, no es un sistema infinito de notas; y 2. esta clausura es *cíclica* -de este modo pueden las notas ser solidarias de todas las demás. Si clausura es finitud de notas, entonces la riqueza de las realidades no puede consistir en la infinitud de sus notas. A este respecto Zubiri distingue entre *predicados posibles* de la cosa; que sí son infinitos, pues las perspectivas son infinitas; y *notas físicas* de la cosa que, como decimos, no pueden ser infinitas.

Dos definiciones de esencia:

df₁: [desde el punto de vista de las notas] "la esencia es el grupo de notas necesarias y suficientes para componer una realidad que sea tal, es autosuficiencia talificante."

df₂: [desde el punto de vista de la unidad] "la esencia es la unidad primaria clausurada y cíclica que 'hace' que lo real sea justamente un tal."

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

La esencia desempeña, pues, en la cosa tanto la *función talitativa* (hace que la cosa sea "real") como la *función transcendental* (hace que la cosa sea "tal" realidad).⁷³

Que sea la esencia la que confiere *realidad* a la cosa no quiere decir que esencia y realidad sean lo mismo. "Realidad" es la transcendentalidad misma. "Esencia" es la cosa real, el contenido determinado de la cosa en función transcendental.⁷⁴ Esta función transcendental de la esencia no sólo hace reales a las cosas, sino que a la vez las hace *caducas*, pues toda esencia mundana es un compuesto de sustancias que tiene un momento de originación y un momento de descomposición. La *alter-ación de todo lo real*, el *dejar de existir* como la mismidad individual que se es y hacerse *otra* sustantividad -del orden que fuere- es algo intelectivamente sentido. Todo lo que tiene una determinada talidad es clausurado, limitado, y por consiguiente alterable.⁷⁵ En la intelección sentiente de esta limitación transcendental de lo real se funda el que concibamos la esencia según dos perspectivas distintas, o mejor según dos posibles abstracciones o reducciones: la esencia como algo *meramente "rato"* en orden a ser individuo real, es decir, como aquel determinado contenido talitativo suficiente para ser real; y el momento complementario en la esencia física de su aspecto *rato*, a saber, la esencia como *meramente "existente"*. Esto quiere decir que el tradicional dualismo entre esencia y existencia ha reposado siempre, sin saberlo, sobre la descoyuntación de la esencia física en virtud de la constatación de su esencial limitación.⁷⁶ En contraste con este carácter reductible de las esencias intramundanas la esencia plenaria no tolera esta reducción. Y es que no es una sustantividad meramente *ex se*, no es una

Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia

sustantividad que necesite de algo otro para constituirse en realidad, es, por el contrario, "suficiencia plenaria en orden a la realidad".⁷⁷

La esencia, en la medida en que es la cosa real *simpliciter* es el núcleo que articula la estructura transcendental de la cosa. Una estructura de tres momentos.

1. El momento de *constitución*. La pertenencia de la cosa a sí misma a su manera. Es el *unum*, la suidad incommunicable de cada cosa real. Contra Husserl, individuo no es el concreto (*τοῦτε τι*), individuo es la esencia en función transcendental, que por serlo individualiza todas las ulteriores notas en la línea de la concreción.⁷⁸ Podemos acordar llamar a la esencia en tanto que fuente de la individualidad *individuidad*; entonces el individuo es el todo de la individuidad concretada.

2.- El momento *dimensional*, con las tres dimensiones de todo lo real que ya hemos estudiado y que constituyen tanto el *intus* como el *extra* de la cosa.

3.- El momento de *tipicidad* transcendental, como la modulación que la talidad de la esencia ejerce sobre la constitución y la dimensionalidad, variando según su índole el carácter de la función transcendental, que puede constituir el tipo de las esencias cerradas o el de las esencias abiertas o humanas (las cuales inauguran el *bonum* y el *verum* como nuevos caracteres transcendentales). Así, la aperturalidad de la persona, siendo su tipicidad, no es lo primordial y fundante, como ha supuesto el existencialismo, sino que ella misma está fundada en la peculiar función transcendental que su esencia determina.

La esencia es, pues, según Zubiri, *principio de realidad*, y con ello, *principio de la individuidad y de la individualidad concreta* de las cosas.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Todos los esfuerzos de Zubiri han ido encaminados a combatir esa tendencia dessustanciadora de la realidad de todo aquello que no es yo -el yo de quien filosofa-; una tendencia que se revitaliza en el siglo XIV y que conduce al pensamiento moderno por las vías del idealismo y del subjetivismo -en un sentido amplísimo de este término-. Y es que esta tendencia teórica al idealismo, en evidente conexión con la dirección ilustrada del espíritu occidental que busca la apodicticidad radical, no encuentra esta luminosidad de la razón sino en la interioridad del yo filosofante. Vence, entonces, el imperativo de la certeza y el yo se encierra en su propia mismidad, se ve así obligado a relativizar la alteridad, a situar toda alteridad en su mismidad y a instalar el *nomos* que rige y domina el dinamismo de esta alteridad en la realidad *misma* del yo. De esta manera la sana y deseable *voluntad de verdad* de un verdadero y admirable espíritu ilustrado se ve relegada por una *voluntad de ideas* que, paradójicamente, ha errado la verdad primordial, a saber: que la realidad del yo, la realidad de esa entidad que consiste precisamente en hospedar la verdad, en ser la casa y refugio de las ideas, no es "la" realidad, sino un momento talificado más de esa realidad genérica que desborda toda esencia. En el manantial de la experiencia no es la realidad del yo la que sustenta la realidad de las demás (de las 'otras') realidades (yoicas o no yoicas), ni es tampoco la talidad del yo la que dona su *nomos*, sus ideas (la esencia) a las demás (a las 'otras') cosas. El yo, en su ineludible finitud comparte realidad con *otras* talidades y sólo a través de ellas y de su estricta realidad se halla religado a esa realidad fontanal que desborda toda finitud. No es -como en la tercera Meditación de Descartes- en una única y peculiar *noesis* donde se anuncia lo infinito: un *noema* "que no es a

Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia

la medida de su *noesis*".⁷⁹ Sino que es en toda *noesis* experiencial originaria donde se anuncian las demás exterioridades intramundanas -y en ellas y a través de ellas la exterioridad radical-. Zubiri, con su teoría de la esencia pretende restaurar la ontología en el marco de este rechazo del idealismo. Por eso las esencias son el principio intrínseco primordial de la sustantividad individual de las cosas reales, y nunca meros sentimientos de sentido del yo generador de ideas.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

NOTAS AL CAPÍTULO 72:

- 1) Cf. *supra* p. 178.
- 2) Cf. *supra* pp. 96 y ss., También *supra* pp., 249, 250.
- 3) *Vid.* distinción entre esencia y objeto categorial *supra* p. 252 y ss.
- 4) Cf. *supra* pp. 173 y ss.
- 5) Cf. *infra* p. 517.
- 6) Husserl, HC., p. 91 y ss.
- 7) SE., p. 11 nota sobre el plural sentido en la tradición del término "físico".
- 8) SE., p. 4.
- 9) SE., pp. 4, 5.

10) Estas tres direcciones de la crítica se apoyan en una determinada interpretación del pensamiento de Husserl que queda resumida en el siguiente extracto de las páginas 25, 26 y 27 de *Sobre la Esencia* (a este respecto debemos preguntarnos si es una interpretación que vale para el Husserl maduro o si más bien se atiene exclusivamente al Husserl de 1913):

"La esencia es para Husserl el término del *saber absoluto* [...] (sin abandonar el acto de *saber empírico*) se nos dice, puedo llevar a cabo un *cambio de actitud*, consistente en tomar el término aprehendido tan sólo en cuanto aprehendido, y el acto de aprehensión tan sólo en cuanto un *darse cuenta*, esto es, dejando de lado el mecanismo de su ejecución. Ponemos, pues, 'entre paréntesis' el carácter de realidad. Y en virtud de esta sencilla operación hemos abierto un mundo insospechado ante nuestros ojos. En estas condiciones [...] el objeto aprehendido y la conciencia aprehensora se corresponden indisolublemente [...]. Lo aprehendido a cuanto tal no es parte o momento de la conciencia, pero sólo se da evidentemente en ella. Recíprocamente la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es tan sólo 'conciencia-de' lo aprehendido [...], *intencionalidad* [...]. Lo aprehendido es lo *intentum*, [...] es decir, el *sentido* (*Sinn*) de esta intención [...]. La *esencia* no es, pues, sino la unidad eidética de un sentido, Y la conciencia misma, al haberse reducido a sentido intendente [...] sería en cierto modo la esencia de las esencias, por ser el soporte esencial de todas ellas [...] (Entonces) la esencia es un objeto de nueva índole, y separado, esto es, independiente de la realidad de hecho [...] (además) la esencia es fundante de la realidad [...] Todo lo individual remite a una esencia de [/] la que es realización fáctica [...]; la condición suprema de toda realidad es tener sentido; realizar una esencia [...]. En tercer lugar la esencia como sentido [...] se basta a sí misma, no necesita de ningún otro ente para ser lo que es, su ser es, pues, absoluto."

11) SE., p. 61.

12) SE., p. 63: "El *origen causal de las cosas* lleva en el racionalismo a una identificación de la *esencia* con el *concepto objetivo*, que es en el fondo una cuasidentificación de la lógica y de la metafísica. Y la razón es evidente: es que Dios, la causa primera, es también una inteligencia. Como tal, para producir las cosas, Dios sabe 'lo que' va a producir. Por tanto, regula su causalidad por sus Ideas, con lo cual son éstas anteriores a las cosas [...] su esencia pura." (las cursivas son mías)

13) SE., p. 30.

14) SE., p. 31.

15) SE., 27, 28: "Husserl no va directamente a las cosas porque lo que quiere en primera línea es evidencias apodícticas absolutas [...] un saber absoluto [...]. Subsume, pues, el concepto de esencia bajo el concepto de absoluto, y a su vez hace de lo absoluto un modo de saber. Con lo cual en lugar de buscar lo absoluto de las cosas, lo que hace es acotar dentro de éstas aquella zona a la que alcanza ese saber. Husserl ha lanzado el problema de la esencia [...] por la vía del acto de concejencia en que la aprehendo. Pero con ello la esencia de las cosas queda irremediabilmente perdida [...]. Con sus célebres

Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia

esencias, Husserl no nos dirá nunca qué es la esencia sino tan sólo qué es lo que se nos da en el modo absoluto de conciencia." Por cierto que creo que esta última afirmación de Zubiri ha sido a menudo mal interpretada por los fenomenólogos españoles. Zubiri no dice ahí ni siquiera lo que ingarden insinúa alguna vez a este respecto, a saber, que Husserl "no nos da ninguna descripción explícita de la esencia" (*Cf. supra* p. 178). Zubiri no dice que Husserl no dé una definición estricta de la esencia, lo que dice es que por su prejuiciosa posición de partida la definición que nos da no atrapa la verdadera esencia de las cosas.

16) Me refiero, claro está, al pensamiento levinasiano y también en parte a Derrida, *Cf. supra* p. 130, nota 2.

17) SE., pp. 70 a 72.

18) *Cf. supra* p. 496.

19) SE., 70 a 72: "Es que se confunde la *objetividad de lo concebido en cuanto concebido*, con lo que yo llamaría la *objetualidad*, esto es, el que algo sea objeto [...]. Una figura geométrica cualquiera y *a fortiori* entidades como un espacio no-arquimediano, son ejemplos de ob-[-]jetos. Es innegable que alguna entidad positiva tienen, que son 'algo' -citar al alemán del congreso-, llámenseles cosas ideales o como se quiera; buena prueba de esto es que sobre ellos se llevan a cabo penosas investigaciones. Pero estos objetos son *todo caelo* distintos de la objetividad de un concepto. La prueba está en que tengo que ir elaborando con dificultades, a veces enormes, los conceptos objetivos que representan a aquellos objetos [...]. La objetividad es el momento terminal del concepto, pero en dimensión puramente intencional [...]. lo objetivo no tiene entidad ninguna en sí mismo, es tan sólo lo que yo concibo de las cosas, sean éstas 'reales' o 'meramente objetuales'. Lo objetivamente concebido de una cosa es distinto de la cosa misma [...]. Lo objetivo es tan carente de entidad que puedo formar conceptos objetivos de la privación, del no ser, etc. [...]. Esto supuesto, la 'esencia' es un momento de la cosa (real u objetual), mientras que el 'concepto objetivo de su esencia' en cuanto concepto objetivo carece de todo ser [*También SE., 31*] [...]. La posibilidad de un objeto pertenece, en efecto, al dominio de la objetividad, no al de la objetualidad [...]. No hay, pues, un 'algo' que tuviera como dos estados, el de posibilidad y el de realidad, sino que no hay más que una 'pura posibilidad objetiva' de una lado, y de otro, una cosa (real u objetual). De ahí que realizar no sea añadir una existencia a la esencia considerada como objeto ideal, sino producir a la vez y a una [...]. la *realidad esenciada*."

20) *Vd.* texto citado en nota 10, SE., pp. 25 a 27.

21) *Cf. supra* cap. 6 *passim*.

22) SE., p. 29.

23) SE., p. 80 a 82.

24) SE., p. 83. Contradiendo a Hegel señala Zubiri que lo que constriñe y nos fuerza no proviene del pensamiento mismo sino de la "fuerza de la cosas". "Por ello -sigue diciéndonos Zubiri- nos vemos forzados por la realidad misma de las cosas a inclinarnos modesta y problemáticamente sobre ellas. Modestamente, esto es, con un esfuerzo de sumisión a ellas, por irracionales que nos parezcan; no es posible aprehender la esencia de nada por pura dialéctica conceptual. Problemáticamente, porque nunca podemos estar seguros de aprehender la esencia de algo". También sobre el carácter meramente instrumental y aproximativo de los conceptos: SE., pp. 89, 90 y 123.

25) SE., 104, 105; "Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee [...]. Las cosas-sentido no actúan sobre las demás cosas por su carácter de sentido [...]. son posibilidades de vida [...]. posibilidad y nota real son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. Y no sólo son distintas, sino que la segunda es anterior a la primera, [no sólo físicamente] sino con una anterioridad *kata aisthēsin*, esto es, contra lo que Husserl y

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

Heidegger pretenden, una anterioridad por el modo primero y primario como la cosa es percibida," *Vid.* también IS, p. .

26) *Vid.* nota anterior.

27) SE., p. 124.

28) Ya hicimos alusión al problema de las dimensiones de lo real al tratar la verdad real, *Cf. supra* p. 381. En IS hablaba Zubiri a este respecto de 1, carácter holístico (la cosa se actualiza en las notas como un todo), 2, carácter coherente (la cosa se presenta como una unidad previa de coherencia sistemática y no como sujeto de inhesión) y, 3, carácter durativo (la cosa está siendo en sus notas).

29) SE., p. 134.

30) SE., pp. 135, 136.

31) SE., p. 148.

32) SE., pp. 159 a 161.

33) Debo esta observación -como otras tantas- al Seminario Xavier Zubiri. Esta, en concreto al Prof. Diego Gracia-Guillén, Ponencia interna del Seminario Xavier Zubiri, 9 de octubre de 1992; *En torno al concepto de 'suficiencia constitucional'*. También la ponencia del mismo autor presentada en el Congreso Internacional Xavier Zubiri, *Origen y evolución del pensamiento de Zubiri*, Madrid, 1993 (aparecerá publicada en actas).

34) SE., pp. 143, 144.

35) SE., pp. 137 a 139. Una diferenciación del sentido de "individualidad" en el contexto del estudio del hombre la encontramos en HD., p. 63 y en SH., p. 191. Allí a la individualidad sentido metafísico -que incluye a su vez los cuatro sentidos apuntados- se opone la individualidad personal (suidad) y la individualidad di-versa, en relación a los otros yoes.

36) SE., p. 140: "La unidad numeral modulada por la unidad de contenido es lo que entiendo por constitución; es el modo propio que cada cosa tiene de ser 'esta', de ser numeralmente una,".

37) Esta afirmación de Zubiri de que sólo el cosmos, a excepción hecha del hombre, posee verdadera sustantividad, la encontramos en multitud de sitios a lo largo de su obra. Este aspecto y la problemática que encierra ha sido especialmente puesto de relieve por el Prof. Antonio Ferraz Fayos, quien subraya la primordialidad de la unidad sustantiva del cosmos. Así, de este autor *Vid. Zubiri: el realismo radical*, ed. Cincel, Serie Historia de la Filosofía, nº 49, Madrid, 1988, p. 139: "No justifica Zubiri plenamente la atribución 'rigurosa' de la sustantividad a la materia". El hombre mismo sería un fragmento del cosmos. El Prof. Ferraz cita el siguiente texto de SH., p. 466: "El hombre, como todas las realidades intramundanas pertenece al Cosmos, y como todas ellas (por su aspecto somático) es fragmento de esa unidad primaria y radical que llamamos Cosmos [...]. Toda cosa es 'una' tan sólo por abstracción. Realmente cada cosa es un simple fragmento del Cosmos de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; sólo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho, un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta sólo la tiene el Cosmos [...]. Las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos". Y dice a este respecto el Prof. Ferraz: "No es extraño que la visión campal que Zubiri tiene de la realidad le haya llevado a esa integración cósmica, pero eso no exigía negar la plenitud sustantiva de las cosas integradas en el Cosmos. Sustantividad dice constitución y la constitución, como afirma Zubiri, es siempre individual. Cada cosa real puede ser un sistema clausurado de notas, una unidad sustantiva, por tanto, en el orden de la constitución diferenciada del Cosmos, aunque solamente pueda darse en la unidad cósmica como momento suyo [...]. La unidad total de integración requiere [...]. las unidades integradas. Habría que señalar y desarrollar el carácter relativo y 'fluido' de la idea de sustantividad." Por nuestra parte, nos importa recalcar la importancia del paréntesis que Zubiri introduce en su texto al hablar del hombre como fragmento del Cosmos. Zubiri dice que se trata del hombre, pero:

Cap. 7: Teoría zubiriana de la esencia

"por su aspecto sonático". Esta observación hace al mencionado texto compatible con la multitud de textos del autor que afirman que sólo el hombre es en el mundo una estricta sustantividad.

38) SE., p. 158; "Sustantividad y sustancialidad no son sino eso [...], momentos de una única realidad *simpliciter*."

39) SE., p. 157.

40) SE., pp. 158 a 161.

41) Zubiri rechaza el materialismo. En todo caso se autodenominaría *materista*. Y es que no sólo le diferencia del materialismo su "liberalismo ontológico" frente a la racanería ontológica del materialismo, sino la propia concepción de la materia como sustrato sustantivo de posibilidad. *Vid.* SH., p. 457; y SSV., p. 377.

42) SE., p. 151.

43) SE., p. 152.

44) SH., p. 452. El propio Zubiri sostiene que la persona no se integra en la sociedad sólo en la forma de la *comunidad personal*, sino también en el modo de la convivencia impersonal (HD., p. 67). Así, el sujeto de la historia sería la sociedad EDR., p. 266.

45) Ignacio Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, ed. Trotta, Madrid, 1991. No obstante, Ellacuría no deja de señalar también el componente personal de la historia, como lo prueba el hecho de que al capítulo: "el componente social de la historia", sigue el capítulo que lleva por título: "el componente personal de la historia".

46) P. ej., en EDR., pp. 217, 271a 273. En concreto en la pág. 273: "el mundo no es una especie de gran hombre, que es lo que pretendió Hegel con la tesis del recuerdo. Es cierto que los individuos no entran en la historia en tanto que personas. Entran despersonalizadamente [...] por las cosas que han hecho en la historia [...], esto no significa que los individuos sean nada más que estadios para una especie de estructura histórica que fuera superior a ellos, y que los individuos estarían conservados de una forma puramente mnemónica. Esto es absurdo. Lo que quiero decir es justo lo contrario: que los individuos, precisamente en tanto que personas, no forman parte del mundo, pero sí están en el mundo [...], la persona en cuanto tal no forma parte de la historia; está en la historia, pero no forma parte de ella."

47) *Cf. supra* p. 173.

48) SE., p. 193.

49) SE., p. 199.

50) SE., p. 203.

51) SE., p. 209.

52) EDR., p. 102.

53) SE., p. 209; el texto sigue: "Todo cuanto en el mundo ocurre es o bien necesario o bien contingente. Pero lo es a base de esta última estructura (la esencia); que no es ni necesaria ni contingente, sino que simplemente 'es'. El mundo es puro *factum* [factualidad]."

54) SE., p. 222.

55) SE., p. 226.

56) SE., p. 230; "Una realidad que por su propia índole fuera única no admitiría la disociación entre 'este' y 'lo'; para ello es menester que haya varios individuos [...], el supuesto primario y radical de la especiación es la multitud física de individuos."

57) SE., p. 309.

58) *Cf. infra* p. 548.

59) *Cf. supra* p. 514.

60) *Cf. supra* p. 511.

61) *Cf. supra* p.

62) SE., p. 311.

Sección II: La verdad y la esencia en Zubiri

63) *Vid.* teoría zubiriana de las dimensiones del hombre: HD., p. 61; pero especialmente SH., pp. 188 y ss. La crítica a la fundamentación fenomenológica e la intersubjetividad la encontramos en el mismo libro pp. 230, 231.

64) SE., pp. 241, 242.

65) SE., pp. 256 a 260 y EDR., pp. 135 a 140.

66) SE., pp. 271, 272: "[...] vemos que no la nota pero sí su *tipo* está ya determinado por la sustantividad [.../...] se trata de indiferencia dentro de un ámbito o tipo definido de notas, definido justamente por la esencia."

67) SE., p. 272: "Esta unidad entre 'poder' [poder tener diversos contenidos concretos la nota *en función de* la respectividad talitativa interesencial] y 'necesidad' [necesidad de tener alguna nota concreta de este 'tipo'] es lo que podemos llamar *posibilidad* [...]. La esencia determina, pues, el ámbito de lo posible. Y esta 'necesaria posibilidad' es lo que constituye el segundo modo de fundamentalidad: la *posibilitación*."

68) SE., p. 274.

69) SE., p. 281.

70) SE., p.p. 287, 288. *Vid.* MA, Fernanda Lacilla Ramas, *La respectividad en Zubiri*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Tesis doctoral, Fac. Ffía., Opto. Filosofía I, Tesis 252/90, Madrid 1990.

71) SE., p. 335.

72) SE., p. 291. *Vid.* Antonio Pintor Ramos, *La cosa sentido*, Revista Salmantina de Filosofía, 1992.

73) SE., p. 372.

74) SE., p. 460.

75) SE., p. 463: "Es una limitación transcendental [...] que pertenece intrínsecamente al 'de suyo' mismo."

76) SE., pp. 464 a 466.

77) SE., pp. 466, 467: "ser *a se* es ser realidad plenaria; y ser plenario consiste en no tolerar reducción. Este es el caso de Dios. Su plenitud no consiste en la identidad de esencia y de existencia, sino en la suficiencia plenaria en orden a la realidad [.../...] en la realidad *a se* esencia y existencia son idénticas, pero no formalmente, sino por elevación. En esto consiste la plenitud de realidad. Todas las cosas son reales, pero ninguna sino Dios es 'la' realidad."

78) SE., p. 486.

79) E. Levinas, *Totalité et infini*, Paris, 1990, Préface, p. IV.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía

Precisiones en torno a la bibliografía:

Hago una única lista para todos los autores. No obstante, la bibliografía fundamental de Ed. Husserl y X. Zubiri queda remarcada (poniendo en negrita el nombre de los autores).

Al final de cada obra de estos autores pongo entre corchetes las abreviaturas bajo las que dichas obras han sido citadas).

En lo esencial me atengo a la bibliografía de hecho utilizada.

BIBLIOGRAFIA

- Aranguren, Jose Luis; *.Antropología: moral, saber y fe en Zubiri*, en: suplemento diario Ya, 26 nov. 1986, Madrid.
- Aristóteles; *.De Anima*, ed. Gredos, nº 14, Madrid, 1978.
.Metafísica, ed. Gredos (ed. de García Yebra), Madrid, 1982.
- Asemissen, H. V.; *.strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Kölner Universität Verlag, Köln, 1957.
- Bañon, Juan; *.Inteligencia y esencia en X. Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Facultad de Filosofía (tesis doctoral), Salamanca 1989.
.Reflexiones sobre la función transcendental en Zubiri, en: Cuadernos Salmantinos de Filosofía, nº 19, pp. 287-312, Salamanca, 1992.
.Reidad y campo en Zubiri, en: Revista Agustiniiana, nº 34, pp. 233-265, Madrid, 1993.
- Bell, David; *.Husserl*, ed. Ted Honderich, Rondledge/London/New York, 1990.
- Berger, P & Luckmann, Th.; *.La construcción social de la realidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979.
- Rang, Bernhard; *.Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1990.
- Biemel, Walter; *.Las fases decisivas del pensamiento de Husserl*, en: Tercer Coloquio de Royaumont sobre Husserl, ed. Paidós, Buenos Aires, 1968.
- Brentano, Franz; *.Deskriptive Psychologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1982.
.Psychologie vom empirischen Standpunkt, (3 vol.) Felix Meiner, Hamburg, 1973.
.Untersuchungen zur Sinnespsychologie, Felix Meiner, Hamburg, 1979.
- Cairns, Dorion; *.An approach to phenomenology*, en: Farber, Marvin, *Philosophical Essays in Memory of Ed. Husserl*, Greenwood Press, New York, 1968, pp. 3 y ss. (artículo de 1940).
- Castro de Zubiri, Carmen; *.Xavier Zubiri: Breve recorrido de una vida*, Amigos de la Cultura científica (Banco Hispano Americano), nº 3, Santander, 1986.
- Celms, Th.; *.El idealismo fenomenológico de Husserl*, (trad. José Gaos) Revista de Occidente, Madrid, 1931.
- Conill, Jesús; *.El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

Bibliografía

- .*El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
- .*Phenomenological paths to metaphysics*, en: *Analecta Husserliana*, nº 36, pp. 259-267, 1991.
- Cruz Velez, Danilo; .*Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
- De Peretti, Cristina; .*Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, Jacques; .*La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, Paris, 1976.
- .*La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Dilthey, Wilhelm; .*Introducción a las ciencias del espíritu*, FCE, obras vol. 1, Mejico, 1978.
- Dreyfus, Hubert; .*Husserl's perceptual noema*, en: Dreyfus, Hubert, *Husserl. Intentionality and cognitive science*, MIT, Cambridge (Mass./London), 1982.
- Ellacuría, Ignacio; .*Introducción crítica a la Antropología filosófica de X. Zubiri*, en: *Realitas II*, 1974-75, SEP/Labor, pp. 49-137, Madrid, 1976.
- .*La idea de estructura en la filosofía de X. Zubiri*, en: *Realitas I*, ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1974.
- .*La religación, actitud radical del hombre*, en: *Asclepio*, nº 16, Madrid, 1964.
- .*La superación del reduccionismo idealista en Zubiri*, ECA, nº 43, pp. 633-650, San Salvador, 1988.
- .*Voluntad de fundamentalidad y voluntad de verdad. Conocimiento, fe y su configuración histórica*, Revista Latinoamericana de Filosofía 3/8, nº 34, Buenos Aires, 1986.
- .*Filosofía de la realidad histórica*, ed. Trotta, Madrid, 1991.
- .*Índices a 'Sobre la Esencia'*, SEP, Madrid, 1965.
- Euclides; .*Elementos de Geometría*.
- Føllesdal, Dagfinn; .*Husserl's notion of noema*, en: *Journal of Philosophy*, nº 66, pp. 680 y ss., 1969.
- Ferraz Fayos, A.; .*Ciencia y realidad*, en: *Zubiri: pensamiento y ciencia. In memoriam X. Zubiri*, Fundación Marcelino Botín, Santander, 1983.
- .*Inteligencia sentiente: la realidad como comunicación*, en: *Arbor* nº 108, Madrid, 1981.
- .*Inteligencia y razón en Zubiri*, en: *Anuario del Dpto. de Hria. de Ffia. y de la Coia.*, Facultad Ffia. UAM, nº 1, Madrid, 1984.
- .*Realidad y ser según Zubiri*, en: *Raíces y valores históricos del pensamiento español*, Fundación Fernando Rielo, Sevilla, 1990.
- .*Zubiri: el realismo radical*, ed. Cincel nº 49, Madrid, 1988.
- Flashar, H.; .*The critique of Plato's Theory of ideas*, en: *Articles on Aristotles*, Duckworth / London, 1977.
- Frege, Gottlob ; .*Review of Dr. Ed. Husserl's Philosophy of Arithmetic*, en: Mohanty, J. N., *Readings on Ed. Husserl's Logical*

Bibliografía

- Investigations*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977 (1ª ed en ZPhphK).
- Funke, G.; *Kant y Husserl. Acerca de la primacía de la razón práctica*, Anuario del Dpto. de Hria. de la Ffia. y de la Coia., Facultad de Ffia., UAM, nº 1 y 2, Madrid, 1984 y 1985.
 - Gadamer, H-G.; *Die phänomenologische Bewegung*, en: *Philospphische Rundschau*, nº 4, 1964.
Verdad y método, ed. Sigueme, Salamanca, 1991.
 - García-Baró, Miguel; *Categorías, intencionalidad y números*, Tecnos, Madrid, 1993.
Fundamentos de la crítica de la razón lógica. Ensayo fenomenológico, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ffia. (tesis doctoral), Madrid, 1983.
La verdad y el tiempo, ed. Sigueme, Salamanca, 1993.
La filosofía primera de Ed. Husserl en orno a 1900, en: *Dianoia*, 1986, pp. 41-69, Madrid, 1986.
Some puzzles on essence, en: *Analecta Husserliana*, vol. XXXIV, pp. 233-253, Rondledge, London and New York, 1990.
 - Garrido Zaragoza, J. J., *El objetivismo fenomenológico de los primeros escritos de Zubiri*, en: *Anales Valentinis*, nº 10, Valencia, 1984.
Fundamentos noéticos de la metafísica de Zubiri, Pontificiae Universitatis Gregorianae (tesis doctoral), Valencia, 1984.
 - Gel, D.; *The platonism of Aristotle*, en: *Articles on Aristotles*, Duckworth, London, 1977.
 - Gomez Cambres, Gregorio; *Zubiri: el realismo transcendental*, ed. Agora, Málaga, 1991.
 - Gonzalez Cástar, Oscar; *El ser psíquico y el mundo de la vida: ¿Sócrates o Husserl?*, en: *Segunda Semana de Fenomenología, SEFE*, Madrid, 1992.
 - Gonzalez, Antonio; *La idea de mundo en la filosofía de Zubiri*, en: *Miscelanea de Comillas*, nº 44, pp. 485-521., Madrid, 1986.
 - Gracia Guillén, Diego; *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, ed. Labor, Barcelona, 1986.
Actualidad de Zubiri. La filosofía como profesión de verdad, en: Tellechea Idígoras, J. Ignacio, *Zubiri (1898-1983)*, Dpto. de Cultura del Gobierno Vasco, Vitoria, 1988.
Pensar la esperanza en el horizonte de la postmodernidad, en: *Estudios de Filosofía*, nº 8, pp. 391-415, Madrid, 1985.
 - Gurwitsch, Aron; *On the intentionality of consciousness*, en: Farber, Marvin, *Philosophical essays in memory of Husserl's*, Greenwood Press, New York, 1968 (art. de 1940).
 - Gurwitsch, Aron; *The field of consciuosness*, en: *Duquesne Studies. Psychological Series*, Duquesne University Press, Lovain, 1964.

Bibliografía

- .*Studies in phenomenology and psychology*, 1966.
- Habermas, J.; *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.
Conocimiento e Interés, Taurus, Madrid, 1982.
Pensamiento postmetafísico, Taurus-humanidades, Madrid, 1990.
- Hall, Harrison; *Was Husserl a realist or an idealist*, en: Dreidus, Hubert, *Husserl, intentionality and cognitive Science*, MIT, Cambridge (Mass/London), 1982.
- Hegel, G. W. F.; *Fenomenología del Espíritu*, FCE., (trad. Venceslao Roces), Madrid, 1981 (4ª ed.).
- Heidegger, M.; *Kant und das Problem der Metaphisic*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein, 1991.
Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tübingen, 1986.
- Henry, Michel; *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1963.
- Hering, Jean; *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheiten und die Idee*, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, nº 4, pp. 495-543, 1921.
- Husserl, Edmund; *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Husserliana Bd. XII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970. [PhA]
Psychologische Studien zur elementaren Logik, en: *Philosophische Monatshefte*, n. 30, pp. 159-191, 1894. [PStel]
Psychologische Studien zur elementaren Logik, en: *Aufsätze und Rezensionen, 1890-1910*, Husserliana, Bd. XXII, pp. 92-123, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1979.
Philosophie als strenge Wissenschaft, en: *Logos*, nº 1, 1911.
Logische Untersuchungen, 1. Bd., *Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana Bd. XVIII, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1975. [PzrL]
Logische Untersuchungen, 2. Bd., *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Husserliana, Bd. XIX/1 y XIX/2, Martinus Nijhoff, den Haag, 1984.
Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Husserliana Bd. II, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1950. [IPh]
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: *allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, Bd. III/1, Martinus Nijhoff, den Haag, 1976. [Ideen I]
Ideen I, Ergänzende Texte (1912-1929), Husserliana, Bd. III/2, Martinus Nijhoff, den Haag, 1976.
Ideen... 2. Buch, phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana, Bd. IV, Martinus Nijhoff, den Haag, 1952. [Ideen II]
Ideen... 3. Buch, die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften, Husserliana Bd. V, Martinus Nijhoff, den Haag, 1984. [Ideen III]
Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, Husserliana Bd. XVII, Martinus Nijhoff, den Haag, 1975. [FtL]

Bibliografía

- .*Cartesianische Meditationen und parischer Vorträge*, Husserliana Bd. I, Martinus Nijhoff, den Haag, 1950. [CM]
- .*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana Bd. VI, den Haag, 1962. [KeW]
- .*Zur Phänomenologie der inneren Zeitsbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana Bd. X, Martinus Nijhoff, den Haag, 1966. [PhiZbw]
- .*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.
- .*Erste Philosophie (1923-1924)*, 1. Teil: *kritische Ideengeschichte*, Husserliana Bd. VII, Martinus Nijhoff, den Haag 1956.
- .*La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, (trad. Miguel garcía-Baró) FCE., Madrid, 1982.
- .*La Filosofía como ciencia estricta*, ed. Nova, Buenos Aires, 1981.
- .*Meditaciones cartesianas*, (trad. J. Gaos) FCE, Madrid, 1985.
- Ilarduia, Juan M.; .*Una filosofía de la voluntad*, en: *Jornadas de Estudio sobre Zubiri*, 17 y 18 de dic. de 1991, Madrid, 1991.
- Ingarden Roman; .*Borrador en castellano de: Los fundamentos de la teoría del conocimiento*.
.*Essentiale Fragen*, en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V, 1925.
.*On the motives which led Husserl to transcendental idealism*, en: *Phenomenologica*, Martinus Nijhoff, den Haag, 1975.
- Kersten, Frederick; .*On understanding idea and essence in Husserl and Ingarden*, en: *Analecta Husserliana*, vol. II, pp. 55-63, 1972.
.*Husserl's doctrine of noesis-noema*, 1973.
- Kolakowski, L.; .*Husserl et la recherche de la certitude*, L' Age d' Homme, Lausanne, 1991.
- Koyre, Alexandre; .*Estudios galileanos*, s. Veintiuno, Madrid, 1980.
- Küng, G.; .*Der intentionale und der reale Gegenstand*, en: *Akten des neunten internationalen Wittgenstein Symposiums, Kirchberg/Wechsel (Österreich)*, 1984.
.*The world as noema and as referent*, en: *Jornal of the British Society for Phenomenology*, vol. 3, n/1, january, 1972.
.*Husserl on Pictures and intentional objects*, *Review of Metaphysics*, n/26, pp. 670-680, 1973.
- Lacilla Ramas, M^a Fda.; .*La respectividad en Zubiri*, Universidad Complutense de Madrid (tesis nº 252/90), Madrid, 1990.
- Lazcano, Rafael; .*Panorama bibliográfico de X. Zubiri*, ed. Revista Agustiniiana, Madrid, 1993.
- Levinas, E.; .*En découvrant l' existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, Paris, 1974.
.*La theorie de l' intuition chez la phenomenologie de Husserl*, (tesis doctoral, 1930), J. Vrin, Paris, 1970.

Bibliografía

- .*L'ontologie, est-t-elle fondamentale?*, Rev. Metaphysique et de Morale, 56/1, 1957.
- .*Totalité et infini. Essay sur l'exteriorité*, Martinus Nijhoff, 1971.
- Merlau-Ponty; .*Phenomenologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1992.
 - Millán Puelles, A.; .*El problema del ente ideal. Análisis a través de Husserl y Hartmann*, CSIC, Madrid, 1954.
 - .*Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1978.
 - Mulligan, K. & Smith; .*A husserlian theory of indexicality*, Grazer Philosophischen Studien, 28, Graz, 1986.
 - Pinillos, J. L.; .*La psicología fenomenológica*, Homenaje a X. Zubiri II, ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1970.
 - Pintor Ramos, A.; .*El joven Zubiri: Fenomenología y escolástica*, en: La Ciudad de Dios, vol. cxcix, n/2 mayo-agosto, 1986.
 - .*Génesis y formación de la filosofía de Zubiri*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1983, 2ª ed.
 - .*La maduración de Zubiri y la fenomenología*, en: Naturaleza y Gracia, vol. xxvi/2-3, 1979.
 - .*La verdad real en Zubiri*, Aporía 5/19-20, pp. 5-44, Madrid, 1982.
 - .*Ni intelectualismo ni sensismo: inteligencia sentiente*, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 9 pp. 201-218, Salamanca, 1982.
 - .*Vicisitudes del movimiento fenomenológico alemán*, en: Rev. Salmantina de Filosofía.
 - .*Zubiri y la fenomenología*, Realitas I, ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1974.
 - Pöggeler, Otto; .*El camino del pensar de Martín Heidegger*, Alianza ed., Madrid, 1986.
 - Reinach, A.; .*Was ist Phänomenologie?*, Vorwort von Hedwig Conrad-Martius, Imkösel Verlag zu München, München, 1914.
 - Reiner, H.; .*Sinn und Recht der phänomenologischen Methode*, en: Ed. Husserl, 1859-1959, pp. 134 y ss.
 - Reyer, W.; .*Einführung in die Phänomenologie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1926.
 - Riaza, Mª; .*El enfrentamiento de Zubiri con la fenomenología de Husserl*, en: Homenaje a X. Zubiri, vol. II, pp. 560-584, Moneda y Crédito, Madrid, 1970.
 - Ricoeur, P.; .*A l'école de la phenomenologie*, J. Vrin, Paris, 1987.
 - Rivera, E.; .*El diálogo de Zubiri con la metafísica clásica*, Realitas II-III, SEP/Labor, Madrid, 1979.
 - Saez Cruz, Jesús; .*Mundinidad y transcendencia de Dios en X. Zubiri*, Facultad de Teología del Norte de España, en: Burgense 33/2, Burgos, 1992.
 - San Martín, Javier; .*La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
 - Sartre, J. P.; .*L'être et le néant*, Gallimard, Paris, 1992.
 - Schmit, R.; .*Husserls Philosophie der Mathematik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1981.
 - Schwiderski, Ed.; .*Ingarden's puzzling ontology-metaphysics distinction*, en: Reports on Philosophy, 11, pp. 67-85.

Bibliografía

- Some salient features of Ingardens ontology*, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 6, nº 2, 1975.
- Secretan, Ph.; *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, Tyrolia-Echter, Würzburg-Echter, 1992.
- Seifert, J.; *Essence and Existence. A new foundation of classical metaphysics on the basis of 'phenomenological realism'*, *Aletheia*, vol. I, 1, 1977, pp. 17-157.
- Sepp, H. R.; *Ed. Husserl und die phänomenologische Bewegung*, Freiburg/München, 1919.
- Serrano de Haro, Agustín; *Fenomenología transcendental y ontología*, Universidad Complutense de Madrid (tesis doctoral nº 301/90), Madrid, 1990.
- Sinha, D.; *Is phenomenology ontologically comitted?*, Martinus Nijhoff, the Hague, 1969.
- Smith, D. E.; *History of Mathematics*, Boston, 1923/25, New York Dover, 1958.
- Solomon, R.; *Husserls concept of noema*, en: Elliston, Frederic and McCormick, Peter, *Husserl. Expositions and Appraisals*, London, 1977.
- Spiegelberg, H.; *The phenomenological movement. A historical introduction*, Martinus Nijhoff, the Hague, 1965.
- Ströcker, El.; *Husserls Werk. Zur Aufgabe der Gesammelten Schriefften*, (para la ed. de Felix Meiner, Hamburg, 1992.)
- Thevenaz, P.; *Qu' est-ce que la phénoménologie?*, en: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1, 1952.
- Tragesser, R. S.; *Husserl and realism in logic and mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.
- Tymieniecka, A. T.; *Phenomenology and Science in contemporary european Thought*, The Noonday Press, New York, 1962.
- Varios; *Ortega y la fenomenología*, Actas de la 1ª Semana de Fenomenología, UNED, Madrid, 1992.
- Villoro, L.; *Estudios sobre Husserl*, Colegio de Filosofía, Colección Opúsculos, nº 83, UNAM, México, 1985.
- Widmer, H.; *Das Strukturprinzip der Wirklichkeit. Aspekte des Wesensmodelles nach dem spanischen Philosophen X. Zubiri*, en: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 21, 1974, pp. 67-138.
- Willard, D.; *The paradox of logical psychologism: HUsserl's way out*, en: *American Philosophical Quaterly*, 9/1, pp. 94-100, 1972.
- Wittgenstein, L.; *Philosophical investigatons*, Basil Blackwell, Oxford and Macmillan, New York, 1953.
Tractatus logico-Philosophicus, Alianza ed., Madrid, 1982.
- Woodruff Smith & McIntyre; *Husserl and intentionality*, D Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1982.
- Zubiri, Xavier; *Le Problème de l'objectivité d'après Ed. Husserl: I La logique pure*, Université Catholique de Louvain (tesina), Louvain, 1921-22.
Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Central (tesis

Bibliografía

- doctoral, 1921), Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1923.
- .*Cinco lecciones de filosofía*, Alianza ed. (3ª ed.), Madrid, 1985.
- .*Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Ed./SEP., Madrid, 1983.
- .*Sobre la Esencia*, Alianza Ed./SEP., Madrid, 1985.
- .*El problema teológico del hombre*, en: Homenaje a Karl Rahner, pp. 55-65, Ed Cristiandad, Madrid, 1975.
- .*Sobre el hombre*, Alianza Ed./SEP., Madrid, 1986.
- .*Inteligencia sentiente*, Alianza Ed./SEP., Madrid 1980.
- .*Inteligencia y logos*, Alianza Ed./SEP. Madrid, 1982.
- .*Inteligencia y razón*, Alianza Ed./SEP., Madrid, 1983.
- .*El hombre y Dios*, Alianza Ed./SEP., Madrid, 1985.
- .*Estructura dinámica de la realidad*, Alianza Ed./Fundación X. Zubiri, Madrid, 1989.
- .*Sobre el sentimiento y la volición*, Alianza Ed./Fundación X. Zubiri, Madrid, 1992.
- .*El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza Ed./Fundación X. Zubiri, Madrid, 1993.